



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

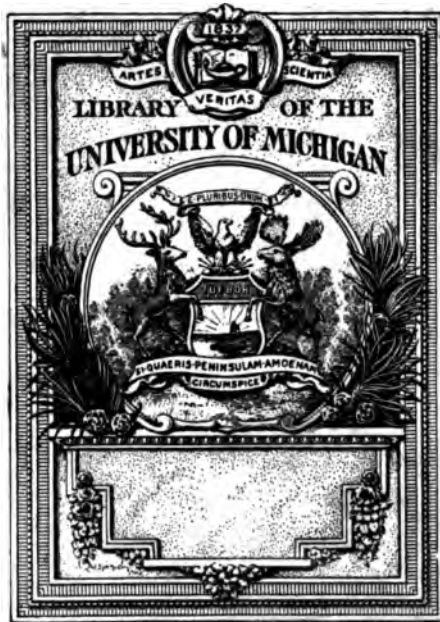
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

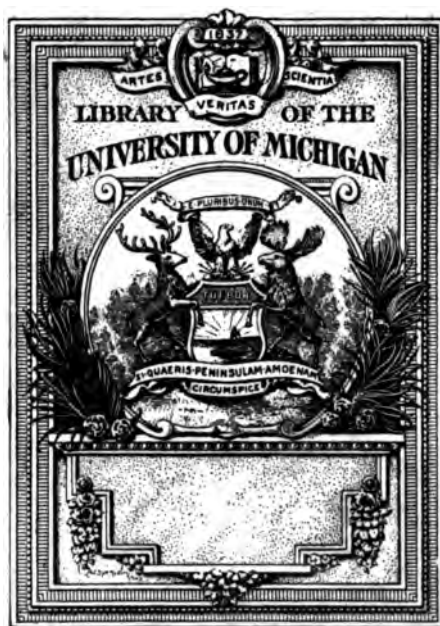
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

B 1,103,051

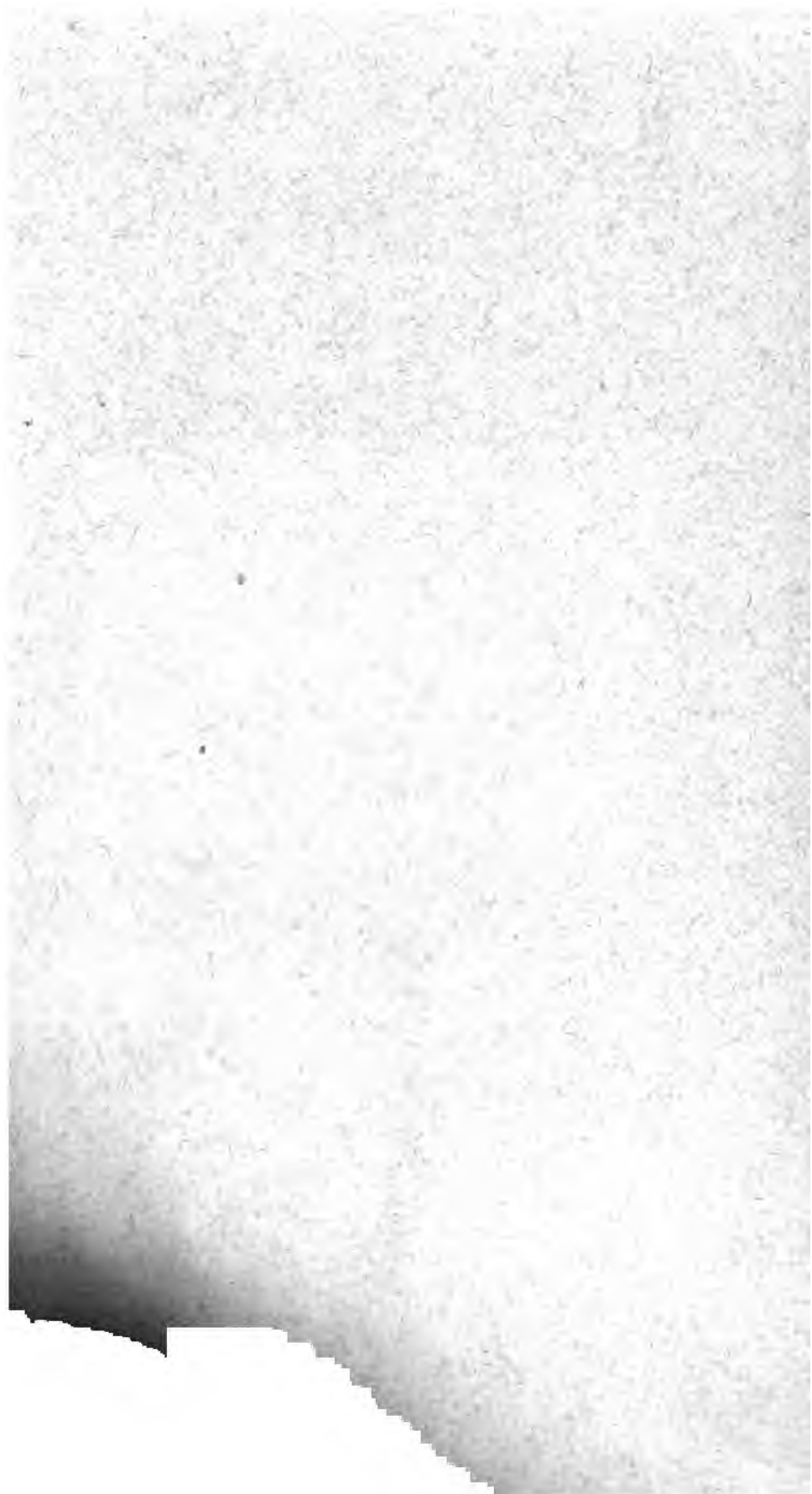


B
3
R



FL
3
A-1







REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-HUITIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^o, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

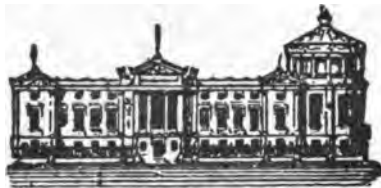
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOU CART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIÉPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1908



PHAÉTHON

L'interprétation du mythe de Phaéthon paraît avoir peu occupé les exégètes modernes, peut-être parce qu'ils se sont contentés trop aisément d'une explication dont la facilité même aurait dû les mettre en défiance. Pour Schwenck, Most, Wieseler, Robert et d'autres¹, Phaéthon, primitivement identique à Hélios², se précipite tous les soirs dans les flots à l'ouest et éclaire l'horizon comme d'une lueur d'incendie. Il a suffi, nous dit-on, de considérer cet événement périodique comme une catastrophe survenue une seule fois, puis d'*hypostasier* le dieu solaire Hélios-Phaéthon sous la forme du héros Phaéthon, fils d'Hélios — et le mythe était créé, du moins dans ses éléments essentiels. Sans doute ; mais il reste à démontrer que le retour presque quotidien d'un phénomène puisse donner naissance à un mythe comme celui de Phaéthon. C'est ce que je nie absolument. De l'observation du cours du soleil, on a pu tirer, par exemple, cette donnée mythique que le soleil, tous les soirs, baignait ses chevaux dans l'Océan³ ; on n'a pu en tirer la légende de Phaéthon, fils du soleil, empruntant, de gré ou par ruse, le char

1) Cf. Robert, *Hermes*, t. XVIII, p. 440 et l'art. *Phaethon* du *Lexikon* de Roscher. M. de Wilamowitz (*Hermes*, t. XVIII, p. 432) fait de Phaéthon l'étoile du matin, Phosphoros. M. Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 811) tente d'expliquer la chute de Phaéthon par la disparition des planètes à l'aurore, opinion qui peut se ramener à celle de M. de Wilamowitz.

2) Dans Homère, on trouve cinq fois $\pi\alpha\acute{\epsilon}\theta\omega\nu$ comme épithète d'Hélios. Virgile emploie ce mot comme synonyme du Soleil (*Aen.*, V, 105) ; c'est pourquoi les sœurs de Phaéthon sont aussi appelées par lui *Phaethontides* (*Bucol.*, VI, 62). Phaéthon est encore le nom d'un des chevaux du Soleil (Schol. Soph. *El.*, 825). Cf. Rapp, art. *Helios* du *Lexikon* de Roscher, p. 2001, 2007.

3) Voir les textes dans l'art. *Helios* du *Lexikon*, p. 2013.

de son père, le conduisant en aurige maladroit et finissant par menacer la terre d'une conflagration. Zeus évite le danger en foudroyant l'imprudent et les eaux de l'Eridan, jointes à celles des autres fleuves, éteignent l'embrasement que la chute du char solaire a déchainé. Les sœurs de Phaéthon, complices de ses ambitieux desseins, sont métamorphosées en peupliers noirs et leurs larmes donnent naissance à l'ambre. Telle est à peu près la version d'Homère, dont nous n'avons qu'une connaissance indirecte, mais que l'on a pu restituer avec certitude d'après Hygin¹.

Remarquons d'abord que Phaéthon est un héros souffrant, victime d'une catastrophe, comme Actéon, Adonis, Hippolyte, Orphée, Penthée, Zagreus, etc. Comme eux, il est accusé d'une imprudence, d'une faute première qui justifierait son triste sort. Comme eux il est pleuré; les sœurs plaintives de Phaéthon sont changées en peupliers noirs². Comme eux enfin, il est rendu à la vie; si la tradition qui le relègue parmi les astres paraît relativement récente, elle a dû en remplacer une autre qui lui assurait l'immortalité due au fils d'un dieu.

J'ai montré, dans de précédents mémoires, que les mythes relatifs à des héros souffrants sont des explications de rites sacrificiels dont la signification primitive était oubliée. Le mythe d'Adonis répond au sacrifice périodique du sanglier sacré, celui d'Actéon au sacrifice du cerf, celui d'Hippolyte au sacrifice du cheval, celui d'Orphée au sacrifice du renard, celui de Penthée au sacrifice du faon, celui de Zagreus au sacrifice du taureau. Si ma méthode est bonne, elle doit fournir la clef du mythe de Phaéthon. Quels en sont les éléments? Un conducteur de char, un char, un attelage; le char

1) Carl Robert, *Hermes*, t. XVIII, p. 434 et suiv.

2) *Vos quoque felices quarum clamantia fratrem
Cortice velavit populus ora novo.*

(Ovide, *Pontiques*, I, II, 33.)

Voir d'autres textes dans Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 789. Le peuplier noir, αἴγειρος, est une espèce voisine du peuplier blanc, ἰεὺς. On employait des couronnes de λεύκη dans les fêtes rhodiennes d'Hélios (Schol. Pind. *Ol.* VII, 141).

est en feu ; il tombe dans les eaux extérieures (l'Eridan mythique, le grand fleuve de l'Ouest)' et y disparaît. Laissons le conducteur, puisque la forme anthropologique donnée par les Grecs à leurs légendes implique l'introduction d'un homme dans des mythes où les rôles sont tenus, en principe, par des animaux qu'on sacrifie. Restent un char et des chevaux, successivement embrasés et noyés. Le char peut être éliminé à son tour, car les mythes de héros souffrants remontent à une époque très lointaine où les animaux n'étaient pas encore domestiqués. Les chevaux sont blancs, parce qu'ils sont les chevaux du jour (« le jour aux blancs coursiers », dit Eschyle)². Mais la pluralité des chevaux n'est pas un trait essentiel du mythe ; elle devait nécessairement y être introduite avec l'idée d'un attelage divin, du quadrigé d'Hélios³. Donc, alors même que nous ne posséderions aucun autre texte à ce sujet, nous pourrions conclure que le mythe de Phaéthon a pour origine le sacrifice du cheval blanc Phaéthon, du cheval-soleil, tantôt précipité dans les eaux, tantôt dans les flammes, ou peut-être précipité dans les flammes avant que ses cendres soient jetées à l'eau.

Or, il se trouve précisément que les sacrifices ainsi *postulés* par notre exégèse sont attestés avec précision par les textes. En Grèce, les chevaux sacrifiés sont toujours blancs ; ils sont immolés à Poseidon, aux fleuves, à Hélios, c'est-à-

1) Cf. Wilamowitz, *Hermes*, XVIII, p. 427 (*den Fluss des auessersten Westens*).

2) Eschyle, *Perses*, 861 (λευκόπωλος ἡμέρα). Λεύκιππος est un nom ou un surnom d'Apollon (Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 1244). L'armée perse en marche était précédée d'un char traîné par des chevaux blancs, que suivait un coursier d'extraordinaire grandeur, appelé le cheval du Soleil (Quinte Curce, III, 3).

3) La plus ancienne représentation connue du char solaire est un groupe en bronze de l'île de Seeland, datant des environs de l'an 700 av. J.-C. On y voit un cheval unique attelé à un char qui porte un grand disque doré, tout décoré de cercles et de spirales (S. Mülier, *Urgeschichte Europas*, pl. à la p. 116). A mon avis, cet objet servait à des pratiques magiques destinées à accroître l'efficacité du soleil, comme d'autres chars de bronze, celui de Jüdenburg en Styrie, par exemple, servaient à des rites pour solliciter la pluie. — Le cheval-soleil, au singulier, paraît mentionné dans le *yasht* 6 de l'Avesta (Darmesteter, t. II, p. 404, n. 1).

dire aux divinités de l'eau et du feu¹. Les Lacédémoniens, sur le mont Taygète, sacrifient un cheval aux Vents et le réduisent en cendres, pour que ces cendres bienfaisantes soient portées le plus loin possible par les vents². Festus, qui nous apprend cela (*October equus*), n'a pas compris, ni les modernes après lui, que, dans le sacrifice, l'essentiel était l'holocauste du cheval et que, si l'on comptait sur les vents pour disperser les cendres de la victime, ce n'est pas aux vents, mais avec leur concours, que le sacrifice était offert³. Dans le même article de Festus, qui dérive d'excellentes sources grecques — peut-être par l'entremise de Varron — on lit que les Sallentins (Illyriens) ont un Jupiter nommé Menzana auquel ils sacrifient un cheval en le jetant tout vif dans les flammes. Voici donc deux exemples de chevaux brûlés. Enfin, Festus ajoute que les Rhodiens jettent annuellement à la mer des quadriges consacrés au soleil, parce que l'on croit que le soleil est porté autour du monde dans un char attelé de quatre chevaux (*Rhodi, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare jaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum*).

Ce dernier renseignement est d'une importance capitale. Les Rhodiens consacrent au Soleil un (ou plusieurs chars) attelés de quatre chevaux et les précipitent à la mer. Voilà un rite qui a bien pu donner naissance au mythe de la chute de Phaéthon⁴ ! Ce char des Rhodiens est un char brûlant,

1) Sur les sacrifices grecs de chevaux blancs, voir Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 839; Stengel, *Philologus*, 1880, p. 183. Mithridate sacrifie aussi des chevaux blancs (Appien, *Mithrid.*, 70).

2) Ou peut-être, à l'origine, pour que les vents les portent vers le ciel (*Partem aliquam, venti, Divum retulisti ad aures*). — Les sacrifices de chevaux à Hélios sur le Taygète sont aussi mentionnés par Pausanias, III, 20, 4.

3) Je ne suis pas du tout d'accord avec Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 839) sur l'identification primitive des chevaux avec les génies du vent (*Windgeister*). Ce serait en qualité de dieu de l'orage (*Sturmgott*) que Poseidon aurait reçu des sacrifices de chevaux ! Bœckh était bien plus près de la vérité en admettant une confusion ancienne de Poseidon avec Hélios (*Kleine Schriften*, V, 201).

4) Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 265) dit que le rite de la précipitation d'un quadrigé dans la mer était motivé en plusieurs endroits (*an manchen Stellen*)

puisque c'est celui du soleil ; ils devaient donc y mettre le feu avant de le lancer dans les flots. Chez les Sallentins et les Lacédémoniens, dans un état de civilisation moins développé, on brûle les chevaux, non le char ; mais, ailleurs, il semble qu'on ait brûlé et noyé un char sans y mettre de chevaux. Parmi les nombreuses variantes des rites qui ont pour objet, à différents moments de l'année, d'accroître ou de ranimer la force languissante du soleil¹, on a signalé celui qui consiste à enflammer des roues et à les précipiter du sommet d'une colline vers la rivière qui coule à ses pieds². En général, dans les rites de ce genre, les roues enflammées jouent un très grand rôle, parce que le soleil, aux yeux des primitifs, est tantôt un cheval d'une blancheur éclatante³, tantôt un char d'or⁴, tantôt un disque ou une roue en feu⁵. Mannhardt et, après lui, M. Frazer ont surabondamment démontré que toutes les fêtes périodiques où interviennent des bûchers et des brandons, fêtes qui survivent dans les usages modernes de la Saint-Jean, répondent à une conception par la légende de la chute de Phaëthon ; mais il ne justifie cette assertion par aucune référence et je la crois erronée. M. Tümpel (*Philol. Jahrb. Suppl.* XVI, 1887, p. 165) a également songé à rattacher au mythe de Phaëthon le rituel rhodien.

1) Voir Frazer, *Golden Bough*², t. III, p. 238.

2) « La coutume de rouler une roue enflammée sur la pente d'une colline paraît une imitation très naturelle du cours du soleil dans le ciel... Celle de jeter en l'air des disques enflammés, en forme de soleils, ressort aussi de la magie imitative... En contrefaisant la marche du soleil à travers le ciel, on aide le lumineux à poursuivre son voyage céleste avec ponctualité et promptitude. » (Frazer, *Golden Bough*², t. III, p. 301 ; cf. *ibid.*, p. 267).

3) Conceptions courantes dans les hymnes védiques. On rappelle aussi, pour assimiler le soleil à un cheval, la rapidité de leur course (Eust. *ad Od.*, p. 1515, 34 ; Procl. *ad Hes.*, ἐργ., v. 793).

4) Le char du Soleil, qui n'est pas mentionné dans Homère, est une conception commune aux mythologies védique, iranienne et germanique (Roscher, art. *Helios*, p. 2005).

5) Λαμπρός ἡλίου κύκλος, Esch., *Perses*, 496 ; στέρζων κύκλος, Soph., *Fragm.* 668 ; *Solis rota*, Lucrèce, V, 432. C'est à la roue du soleil que Prométhée a dérobé le feu (Servius, *ad Bucol.*, VI, 425 : *adhibita facula ad rotam Solis*). — Sur le soleil *disque* (et non *roue*) voir l'art. *Helios* de Roscher, p. 1997 (en haut). Hélios, chez les Péoniens, est représenté par un disque sur une perche (Maxime de Tyr), VIII, 8).

tion extrêmement répandue de magie sympathique : De même que l'homme en versant de l'eau, en frappant l'eau, en jetant des objets ou des animaux dans l'eau, peut déchaîner la pluie, de même il peut attiser la flamme bienfaisante du soleil, soit en allumant de grands feux sur les collines, soit en jetant dans le feu ou dans l'eau ce qui peut contribuer à la bonne marche du soleil, un cheval blanc, un char, une roue¹. Comment un primitif a-t-il cru devoir s'y prendre pour faire « parvenir » au soleil un cheval, un char, une roue de recharge ou de renfort ? La réponse était fournie par ce double fait d'expérience, ou par cette double apparence, que le soleil est un grand feu courant dans le ciel et que, tous les soirs, il descend dans l'Océan de l'ouest, qu'alimentent toutes les rivières et tous les fleuves. Il n'y avait donc, auprès du soleil, que deux voies d'accès : le feu, qui s'élève dans l'atmosphère vers le ciel, et l'eau ou le feu du ciel vient se plonger². Donc, le cheval-soleil, le char-soleil, la roue-soleil devaient être tantôt brûlés, tantôt noyés. Ainsi s'expliquent très simplement le rite de Rhodes et les rites analogues moins complets dont nous avons connaissance. Avec la constitution du panthéon grec, les progrès de la civilisation et de la pensée, les rites subsistèrent, mais on les interpréta autrement ; on parla de chevaux sacrifiés, non plus seulement à Hélios, mais à Poseidon³, aux fleuves, aux vents ; on se figura que les chevaux blancs traînaient un char et que ce char était conduit par un *cocher responsable* : on se dit que la victime Phaéthon, ci-devant cheval solaire,

1) Il est question de roues enflammées (en paille ou enduites de poix) que l'on fait rouler sur les pentes des collines, dans l'Eifel (Frazer, t. III, p. 242), en Souabe (p. 256), sur la Moselle près de Thionville (p. 263), en Basse-Autriche (p. 273), dans le Poitou (p. 285), etc. Pour le jet de disques enflammés dans les airs, voir *ibid.*, p. 243 (Souabe, Bade), p. 270 (Wurzbourg), etc.

2) Les Indous versent du lait dans le feu au lever du soleil, comme un *adjuvant* à l'astre (Hardy, *Indische Religionsgesch.*, p. 35).

3) Φιέξ, Esch., *Prom.*, 22 et ailleurs ; πῶρ, Eurip., *Iphig. Taur.*, 1139.

4) Les vents ont pu aussi jouer un rôle ; voir plus haut, p. 4, note 2.

5) A Rhodes, Poseidon et Hélios sont des dieux encore très voisins, presque confondus (Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 265).

devait avoir commis quelque faute ou quelque imprudence pour être ainsi brûlée ou noyée en l'honneur d'Hélios ; et quand Phaéthon de cheval devint héros, on supposa qu'il était, non pas le soleil, mais le fils téméraire du soleil, qui avait usurpé la place du céleste aurige et trouvé dans les flammes la peine de son ambition et de son orgueil. Ici comme toujours, l'idée de la faute est adventice et sert à justifier la sévérité du châtement, c'est-à-dire la barbarie du sacrifice. Mais comme chaque année nouvelle voit brûler ou immerger un cheval blanc, un Phaéthon, il faut que Phaéthon soit immortel : c'est que son père, après l'avoir châtié, lui a donné une place dans le ciel, sous l'aspect d'une constellation ou de l'étoile du matin. Bien entendu, cette conception n'est pas primitive ; tant que le Phaéthon ne fut que le cheval sacré, l'image terrestre du cheval blanc qui éclaire le monde, son immortalité n'avait pas besoin d'être expliquée par une légende ; elle était suffisamment garantie par le fait qu'on ne manquait pas de chevaux blancs. *Uno avulso non deficit alter* ; c'est la formule de la persistance de l'espèce dans les cultes zoolâtriques dont l'acte essentiel est le sacrifice de l'individu.

Maintenant, il faut se demander où s'est formé le mythe de Phaéthon. Le rite a dû être fort répandu, comme le sont les différents procédés de magie sympathique par lesquels l'homme, naïf logicien, croit s'asservir ou exalter dans son intérêt les forces naturelles ; mais le texte de Festus sur le sacrifice annuel du quadrigé solaire à Rhodes nous dispose à chercher dans cette île, consacrée très anciennement à Hélios¹, la patrie du mythe ou, du moins, une de ses principales stations. Or, précisément, les mythologues modernes s'accordent à croire que Rhodes, peut-être après Corinthe, a été le centre de rayonnement du mythe².

1) Diod., V, 56. *Pharbaea Rhodios*, Ovide, *Mét.*, VII, 365. Les monnaies de Rhodes suffiraient à en témoigner ; cf. Rapp, *ap.* Roscher, art. *Helios*, p. 2025.

2) Voir Wilamowitz, *Hermes*, t. XVIII, p. 428 sq.

Déjà Hellanicos¹ faisait de Phaéthon le fils d'Hélios et de la nymphe Rhodé ou Rhodos. Dans une inscription de Loryma (Rhodes), provenant d'un temple du dieu solaire, ce dieu est encore nommé Phaéthon². Il y avait Rhodes un dieu solaire appelé Ténagès, qui fut identifié (par les Doriens ?) à Phaéthon³. Ce Ténagès, comme Phaéthon, passait pour le fils du Soleii. Une légende que nous connaissons fort mal faisait de lui un héros souffrant ; immolé par ses frères jaloux, il était sans doute dédommagé par le don de la vie éternelle, comme sa sœur Elektryoné, morte vierge et devenue l'objet d'un culte. On entrevoit sous ces récits confus et fragmentaires l'existence d'un couple sacrifié, peut-être un étalon blanc et une cavale blanche ; mais il suffit, pour l'objet qui nous occupe, de constater que le mythe, c'est-à-dire le culte de Phaéthon, existait très anciennement à Rhodes, là même où le texte de Festus atteste le sacrifice annuel de chevaux blancs.

Qu'on me permette, en terminant ce petit mémoire, de dire publiquement ici ce que j'ai déjà eu l'occasion d'écrire à plus d'un savant, en particulier à cet excellent Albert Dieterich, mort si prématurément, au mois de mai 1908, à Heidelberg. Les explications que je propose depuis plusieurs années des mythes des héros souffrants sont, ou bien d'effroyables inepties (*furchtbarer Unsinn*, comme on dit en Allemagne), ou des découvertes d'un certain prix ; si ce sont des inepties, qu'on les réfute ; si ce sont des découvertes, qu'on veuille bien les reconnaître pour telles. Il est trop commode de traiter ces hypothèses d'« ingénieuses », et je suis si fatigué d'entendre ou de lire ce mot que celui de *stipide* me plairait davantage, s'il était appuyé de raisons.

SALOMON REINACH.

1) Ap. Schol. Pind., *Olymp.* VII, 135.

2) *Inscr. graec. insul.*, 928.

3) Diod., V, 56 et Roscher, *loc. laud.*

FORMULES MAGIQUES

DE L'ORIENT CHRÉTIEN

Dans sa lettre datée de Constantinople, 16 avril 1729, Sevin communiquait à Maurepas le résultat de ses recherches de manuscrits orientaux ; il était en pourparler avec un Arménien pour l'achat de manuscrits arméniens et il fait l'éloge d'un jeune homme qui sait fort bien cette langue, le turc, le latin et le français, et dont il pourra se servir plus tard, puisqu'il n'y a personne en France qui entende l'arménien ; il ajoute qu'il a déjà utilisé ce jeune homme « pour l'acquisition de quelques manuscrits et de quelques imprimés arméniens. Ces derniers sont devenus rares par le zèle un peu trop vif de nos missionnaires, qui ne font grâce à aucun des livres qu'ils soupçonnent d'hérésie »¹.

Le zèle un peu trop vif que l'abbé Sevin reprochait aux missionnaires n'a fait que s'accroître et, de nos jours encore, les représentants des différentes missions opérant en Orient font la chasse aux manuscrits suspects d'entretenir l'hérésie ou la superstition chez le peuple ; ils se les procurent pour les détruire. Il y a donc lieu de s'occuper du sort de ces manuscrits, lorsque, échappant à la ruine qui semble être leur destinée, ils tombent en des mains européennes. Si jeunes qu'ils soient, ils présentent toujours cet intérêt de nous faire pénétrer assez avant dans la mentalité religieuse des chrétiens orientaux.

Il y a quelque temps déjà, un chrétien chaldéen d'Ourmiah (Perse) arrivait à Paris, avec un petit bagage d'anti-

1) Cf. *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Documents publiés par Henri Omont. Paris, 1902, p. 471.



quatre destinées à enrichir les musées d'Europe ou les collections privées. Dans le lot, se trouvaient deux manuscrits syriaques, qui ne parurent pas présenter assez d'intérêt à la Bibliothèque nationale pour qu'on en fit l'acquisition. L'un était intitulé *Ketava dechoudaqi* et l'autre *Ketava dens-tur*. Le premier prit le chemin de l'Angleterre; le second, venant de ma bibliothèque (n° 10 de ma collection de manuscrits orientaux).

Les recherches que l'on a faites dans le domaine du folk-lore ont découvert des précieuses de textes magiques d'origine babylonienne, égyptienne ou grecque, la systématisation des nouveaux documents prouvent surabondamment le rôle capital que jouent les formules magiques, les incantations, la terreur des esprits mauvais et les moyens de s'en préserver dans les circonstances et dans les pratiques religieuses à travers les âges et sous toutes les latitudes. Les Égyptiens et les Babyloniens ont pratiqué la magie à l'égal d'un art. Les déclarations de la Bible (*Deuterion*, xviii, 10-12) comme le récit de certains événements (pythonisse d'Endor, pratique de *Mourim* et *Toummim*, etc.), contredisent les *Nombres*, xxiii, 23, où l'on affirme qu'il n'y a pas de magie en Jacob ni de sortilège en Israël. Chez les Juifs modernes, les pratiques magiques abondent, telle, pour n'en citer qu'un exemple, celle qui consiste à épingler aux rideaux du lit d'une nouvelle accouchée « un feuillet imprimé contenant des conjurations en hébreu à l'adresse des esprits malfaisants, leur signifiant de passer outre »¹.

Les chrétiens ne pouvaient échapper à de pareils usages et quelques ouvrages de saint Irénée, de saint Épiphane, de Bardesane nous ont conservé de précieux renseignements sur les croyances et les superstitions des premières communautés chrétiennes. Le moyen âge n'était pas fait pour détruire ces pratiques magiques, cette foi en des êtres bons ou

1) Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire d'angéologie*, Paris, 1897, p. 12 et n. 1. D'une façon plus générale, voir Schuhl (le grand rabbin), *Superstitions et coutumes populaires du judaïsme contemporain*, Paris, 1882.

néfastes; Luther lança son encrier contre le diable et les procès-verbaux des drames de l'Inquisition sont là pour nous instruire, au même titre que les procès de sorcellerie, des usages et des croyances des prétendus hérétiques et des soi-disant orthodoxes. L'affranchissement des esprits, renouvelé par la Réforme et la Révolution française, ne fut pas si radical qu'on serait tenté de le croire et il suffit de regarder autour de soi pour constater que les chrétiens d'Occident, comme ceux d'Orient, ont encore à leur disposition certaines formules magiques pour conjurer les sorts, pour guérir les maladies, pour exorciser, pour préserver des animaux dangereux et du mauvais œil¹. Ainsi, les formules magiques des Égyptiens et des Babyloniens, transmises par une quantité incalculable de chaînons, se retrouvent presque les mêmes dans les formules d'objurgation couramment employées au xix^e siècle de l'ère chrétienne.

LE LIVRE DE PRÉSERVATION

Le *Kitaba denoutari* ou *Ketava denoutari* (prononciation d'Ourmiah, de Salamâs, etc.) est un recueil de sentences extraites des évangiles, et de prières ou d'incantations pour préserver les humains des différents maux qui peuvent les atteindre (mot dérivé du verbe syriaque *netar*, custodivit). Le manuscrit que j'en possède mesure 110 millimètres × 80 millimètres, et contient 41 feuillets; les feuillets 1 et 41 sont blancs. Il est écrit sur papier et la reliure noire est en veau plein. Le texte est accompagné d'un certain nombre d'enluminures, dont voici l'énumération : fol. 5, les quatre évangélistes ; fol. 6 v°, saint Georges transperçant le dragon ; fol. 9 v°, juge rendant la justice, candjar, blague à tabac, pistolet, etc. ; fol. 12, Mâr Zai'a (?) Choutrana ; fol. 14, Mâr Thamsis, martyr ; fol. 15, divers instruments : poignards,

¹ Cf. Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France* (voir la table alphabétique au t. IV (1897)). — Idem, *Le Paganisme contemporain...* Paris, 1908.

lanoue massées, naines fol. 7. Cèdes des montagnes.
 heuce, renard, oncle, chat sauvage, ours, fol. 18 v. fusils
 et pistolets, fol. 22. Mâr Hranak combat le mauvais œil:
 fol. 23 v. Mâr H. combat le Berserk, frappe le chien enragé:
 fol. 24. Mâr Dan et frappe le dragon, fol. 25 v. serpents:
 fol. 29. scorpions, fol. 31. Sarmak le sage combat le démon:
 fol. 33. Mâr Sarmak pressant frappe la maladie *rouha sou-*
oukhba « esprit rouge », fol. 34. Hentch et Elie, de chaque
 côté de l'autre de la croix, fol. 35. croix, fol. 39. croix.

Fol. 38 v. le copiste du manuscrit se nomme Elie, archi-
 diacre, fils du défunt Stepan, fils du prêtre Simon, fils du
 prêtre Isaac, fils du prêtre Yacoub, de sa nationalité et de sa
 famille, étant du pays de Thargavan, du village de Mawana.
 L'archidiacre est aujourd'hui résident dans le village de Gul-
 panan, territoire d'Arménie, et la copie a été achevée le
 7 août, le jour du 6 de carême, en 2194 des Grecs = 1792
 de J. C.

Je résumerai sommairement le contenu du manuscrit et je
 traduirai les passages qui me paraissent le plus intéressants:
 un court commentaire et quelques rapprochements avec des
 documents similaires fournis par les autres littératures orien-
 tales précèderont le rôle que jouent encore les formules
magiques chez les chrétiens d'Orient. Quelques illustrations
 permettront de se faire une idée du genre d'enluminure de ces
 sortes de manuscrits: ce ne sera pas pure curiosité, mais bien
 vraiment utile: un seul exemple le prouvera: dans les *Amu-*
ettes orientales anciennes, publiés par M. Schlumberger¹, Salo-
 mon, « l'ancien terrasse » le démon femelle de la maladie ou
 la maladie « conjurer » (p. 74) figuré sous les traits d'une
femme étreinte sur le dos, à la chevelure dénouée, à la poi-
trine nue, au bas du corps recouvert d'une jupe dont les plis
sont représentés par des lignes parallèles »; il sera intéressant

¹ *Revue de l'Épique grecque*, 1892, p. 73-93. Cf. également Paul Perdrizet, *Revue de l'Épique grecque*, t. XVI (1903), p. 42-61, où l'auteur parlera « d'après les sources grecques » « Simon magicien, particulièrement de son pouvoir de conjurer le démon merveilleux que lui conférait ce pouvoir. »

de comparer notre figure du fol. 31, représentant Salomon le Sage combattant le dragon ; mais ici le personnage transpercé par la lance du saint roi est un homme (fig. 5).

Fol. 2 v°. Le copiste informe qu'il va écrire les anathèmes des évangélistes, qui servent à garantir la jeunesse contre tout ce qui peut être nuisible. Fol. 3. Doxologie ; prière des bergers ; pater noster. Fol. 3 v°, prière d'Adam ; prière des anges ; anathème de l'évangile, début de l'évangile selon Jean.



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 1. — Saint Georges transperce le dragon.

Fol. 5 v°, énumération des maléfices et malheurs qui doivent être écartés par le nom de El Shaddaï Adonaï, etc.

Fol. 6. Anathème de saint Georges (fig. 1) contre la crainte et le saisissement¹.

Au nom du Père, etc., Prière, demande, supplication et ardente prière de saint Georges le martyr illustre. Il pria et demanda à N. S. J. C. et dit : Seigneur, Dieu tout-puissant, je te demande, et accorde-moi par ta grâce cette demande, que quiconque mentionnera ton nom saint,

1) Pour le début, c'est, à quelques détails près, le texte publié par Hermann Gollancz, *A Selection of charms from Syriac manuscripts*, dans *Onzième congrès intern. des Orientalistes*, IV^e section, p. 85-87.

N. S. J. C. et aussi le nom de ton serviteur Georges, qu'il n'y ait dans sa maison ni aveugle, ni muet, ni estropié ; écarte de lui et de sa maison tous les maux et toutes les maladies ; pas de cauchemar pendant la journée, ni pendant la nuit'. Et pour celui qui écrira et suspendra sur lui ton saint nom et le nom de ton serviteur Georges, que le mal ne soit ni dans sa maison, ni parmi ses enfants ; ni peur, ni crainte, ni tremblement, ni saisissement, ni les méchants démons séducteurs, ni le mauvais œil jaloux des sept voisins méchants, ... ni mère qui étrangle les garçons et les filles ; mais qu'ils soient loin, se perdent et qu'ils ne se rapprochent pas de celui qui porte ces écrits (*yoûdé holen'*), ni pendant la nuit, ni pendant le jour, ni le soir, ni le matin, ni à midi, ni en dormant, ni pendant la veille, nous aussi, Seigneur Dieu tout-puissant, nous te prions pour ton serviteur porteur de ces écrits, que tu le garantisses de toutes les rencontres de malheur qui tombent sur le genre humain ; que tu le fasses échapper et que tu le sauves de la méchanceté de ces démons méchants et trompeurs, de leur crainte, de leur tremblement, de leur rencontre, de leur ressemblance, de leurs actions, de leurs visions de nuit et de jour. Protège le corps de ton serviteur, porteur de ces écrits, et [celui] de ses enfants, de tous ces maux et maladies mauvaises et pénibles. Donne-lui tous les biens qui conviennent à Ta Grandeur, par les prières de Dame Marie, la Bienheureuse. Amen.

Au fol. 7^{vo}, nous avons la prière à dire devant la puissance des juges et des gouverneurs :

Au nom du Père, etc. Je suis revêtu du Père, invisiblement ; je suis revêtu du Fils, visiblement ; le Saint Esprit habite en moi mystérieusement. Du démon, je n'ai pas peur jamais, ni de toute personne qui ose regarder celui qui porte ces écrits. Je le lie, je l'excommunie, je le chasse, et le renverse par la parole dite par N. S. à ses apôtres : Tout ce que vous

1) Voir une formule analogue contre les mauvais rêves, *apud* H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants*, en mandaïte. Paris, 1892, p. 20-21 (Extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII).

2) Un prêtre nestorien me disait que par *yoûdé*, il faut entendre les grains de poussière ou les insectes minuscules que l'œil aperçoit dans un rayon de soleil, pénétrant dans une chambre. Il me semble qu'il vaut mieux voir ici tout simplement la lettre *iod* de l'alphabet sémitique, désignant les signes renfermés dans le volume d'incantations. C'est également l'avis du prof. C. Brockelmann, de Königsberg. Ce mot se rencontre fréquemment dans le n° 107 des mss. syriaques de Berlin et dans les extraits de Gollancz qui traduit *these writs* ou *these formulae*. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, I, col. 1572, traduit cette expression par *hi apiers*.

lierez sur la terre sera lié dans les cieux'... De la sorte, je lie la bouche des personnes méchantes et les langues calomniatrices et pernicieuses des émirs et des juges, avec cette force et ce costume dont était revêtu Alexandre. Avec cette force, il s'est emparé de toute la terre, et ainsi, j'lie, j'anathématise, je blâme, je lie les bouches et les langues de toutes les mauvaises personnes et des pécheurs, par le glaive des conciles et avec les pierres de la coupe. Amen. Toi, Seigneur Dieu tout-puissant, qui as fait sortir Joseph de prison et as sauvé Moïse des mains de Pharaon, qui as libéré Elie d'Achab et secouru David contre Saül, je te prie de donner à ton serviteur une figure gaie et aimable devant tout le



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 2. — Mâr Zai'a Choutrana transperce le demon de la peste.

monde... comme Pierre le saint apôtre, comme le grand Moïse au milieu du camp des enfants d'Israël, comme Joseph en Égypte, comme Daniel parmi les Babyloniens. Amen.

Au fol. 8^{vo} on trouve une prière à utiliser devant les autorités, déjà publiée par Gollancz, *l. c.*, p. 88-90. Puis, vient (fol. 10) un anathème de saint Paul, que l'on doit prononcer lorsque l'on est conduit devant les rois, les juges, etc., suivi (fol. 11) d'un anathème du roi Salomon, contre la maladie du dos, donné par Gollancz, *l. c.*, p. 90. L'illustration du fol. 12

1) Matthieu, XVIII, 18 ; cf. ci-après p. 24.

représente Mâr Zai'a' Choutrana (fig. 2), dont la formule sert contre les maladies contagieuses, telles que le choléra, la peste; à gauche du personnage, la légende syriaque signifie : *Ceci est l'ange de la mort, qui tient cette lance, et il perce le côté de l'homme.*

Fol. 13. Anathème de Mâr Thamsis¹, qui sert pour la folie (esprit lunatique, mot à mot : l'esprit de la fille de la lune) :

Au nom du Père, etc. Prière de Mâr Thamsis martyr, qui passa 40 ans dans la montagne; les chaussures de ses pieds étaient déchirées, et le sang coulait; il fit cette prière : S. J.-C., je te prie, je te demande en grâce et t'adresse la même requête que Pierre, Paul et Gabriel, le chef des Anges au sujet de la folie qui s'empare des 366 membres²; et avec cette prière, je lie cet esprit lunatique. O esprit nuisible, il ne t'est pas permis d'habiter dans le corps ni dans l'âme de celui qui est chargé de ces écrits. Que tu sortes des os, de la peau, de la chair, des muscles. Que tu tombes sur la terre, de là dans le fer; du fer sur la pierre, puis sur la haute montagne. Que soit scellé cet écrit, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et avec les prières de ma Dame Marie. Amen.

Fol. 14. Lier les flèches, les sabres, les poignards, les lances, tous les instruments de guerre.

Au nom du Père, etc. Avec (par) la crucifixion qui était sur le bois(?). Lorsque N. S. cria, sur le bois, il dit : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Tu as éloigné de moi mon salut, par (avec) les paroles de mes fautes(?). Mon Dieu, je t'invoque dans le jour, et tu ne me réponds pas. La terre tremble à sa vue, et le ciel de sa gloire. Avec ce nom grand et terrifiant, et avec ce bras haut et gigantesque, je lie, j'excommunie et je chasse leurs flèches, leurs arcs, leurs sabres, leurs couteaux, leurs lances courtes, leurs lances longues, leurs fusils, et tous les instruments de guerre de l'ennemi.

1) Ou Mâr Zi'a. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse...* p. 307, n. 3.

2) Voir une autre formule du « ban of Mar Thaumasius the celebrated martyr, which is useful for the spirit of the daughter of the moon » dans *A syriac charm*, by Rev. Willis Hatfield Hazard, dans *Journal of american oriental society*, XV (1893), p. 292-294 et dans Gollancz, *l. c.*, p. 90-91. Sur Thamsis = Thaumasius, cf. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, II, col. 4461 et les références.

3) Cf. F. Macler, *Correspondance épistolaire avec le ciel*, in *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 11, n. 3.

Il annule les guerres des bords de la terre; il casse les arcs et il brise les lances et aussi il brûle les chars; leurs sabres pénètrent dans leurs cœurs; leurs arcs se brisent. Le Seigneur envoie ses flèches et les disperse; que soient liées pour moi [ces armes] avec ces sept prêtres qui marchent devant eux et qui reculent, et ils ne voient pas la figure de leur maître; et qu'elles soient liées pour moi par Elie le prophète, fils d'Eléazar le prêtre, qui a lié le ciel trois ans et six mois pendant lesquels la pluie ne tomba pas sur la terre¹. Par tous ces noms, qu'elles soient liées pour moi. Et je lie leurs flèches, leurs arcs et tous les instruments de guerre des méchantes gens. Il brûle leurs flèches, parce qu'ils mirent au monde l'injustice, et qu'ayant conçu les tromperies, ils enfantèrent la haine; qu'elles soient encore liées pour moi par le dessous du trône du Dieu vivant et par celui qui est assis dessus. N'ayez pas peur des craintes de la nuit, ni de la flèche qui vole le jour. Et comme l'Orient est loin de l'Occident et que le Nord est éloigné du Sud, qu'ainsi s'éloignent et se perdent de devant celui qui est chargé de ces écrits les flèches, les sabres, les poignards, les fusils des méchantes gens, des voleurs, des scélérats. Par la prière de ma Dame Marie, la Bienheureuse, et de saint Jean le Baptiste. Amen.

Fol. 18. Lier les fusils et les batteries (manganak).

Au nom du Père, etc. Voix^a du Seigneur, qui coupe la flamme du feu, voix du Seigneur sur les ennemis, sur les pierres qui sont lancées avec ces batteries, avec les canons, qu'elles ne sortent pas de leurs gueules, qu'elles soient comme dans un tombeau... Avec cette force, je lie les pierres, les balles des ennemis, et avec la prière de la Vierge, mère de lumière. Ainsi soit-il.

Fol. 19 v°. Formule contre le mal de dents. Fol. 21 v°. Anathème de l'ange Gabriel contre le mauvais œil^a (fig. 3).

Au nom du Père, etc. Le mauvais œil sortit de la pierre dure noire, et l'ange Gabriel rencontra cet œil et lui demanda : Où vas-tu, fille de perdition? Et elle répondit : Je vais détruire les hommes, les femmes, les enfants, les filles, les âmes des animaux et des oiseaux du ciel. L'ange Gabriel lui dit : Tu n'es pas entré dans le Paradis, tu n'as pas

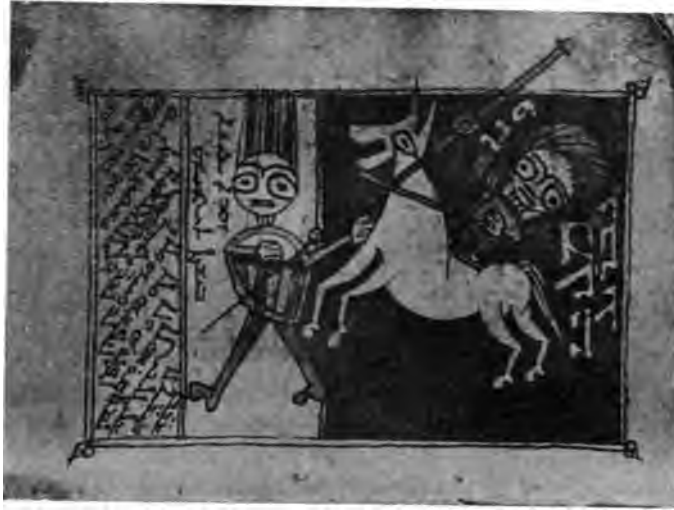
1) Épître de Jacques, v, 17 et Évangile selon Luc, iv, 25, faisant allusion à I Rois, xvii et xviii.

2) Ce genre de formules rappelle les analogues dans les nos 13 et 14 des *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, publiées et traduites par H. Pognon (Paris, 1898).

3) Gollancz, *l. c.*, p. 93-94.

vu le Dieu vivant, lui qui est entouré de milliers d'anges qui le glorifient sans cesse. Avec son nom, tu es lié par moi ; je te lie, ô œil mauvais et jaloux : œil des sept mauvais voisins, il ne t'est permis d'approcher ni du corps, ni de l'âme, ni de l'esprit, ni des jointures des nerfs, ni des 366 membres qui sont dans le corps du porteur de ces écrits ; avec la prière de la Vierge, etc.

Fol. 22 v°. Pour une vache ou une bufflesse, qui est furieuse contre son petit ou contre sa maîtresse.



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 3. — Mâr Gabriel combat le mauvais œil.

Prière de dompter cet animal ; qu'il soit soumis à sa maîtresse ou qu'il aime son petit ; avec ton bras, aide-la, calme-la ; qu'elle soit en paix avec ses maîtres, ou qu'elle accepte son petit.

Vient ensuite une prière contre la colique¹, suivie (fol. 23) d'une formule pour protéger le gros bétail et les moutons contre toute maladie :

Au nom du Père, etc. Le Seigneur, montant sur le Sinaï, vit les brebis d'Abraham, qui furent tuées par le démon ; il dit à un de ses

¹) Cf. G. Schlumberger, *Amulettes byzantines anciens*, in *Revue des Études grecques*, 1892, p. 86-87, et les références y indiquées.

anges de protéger contre cette mauvaise vision (?) : Que cette force destructive ne touche ni à ses agneaux, ni à ce qu'il a, ni à ce qu'il aura, ni le soir, ni le matin, ni à midi, ni dans l'année, ni lorsqu'il veille, ni lorsqu'il dort; que soit annulée cette maladie qui se nomme Kousoutchour, qui est de Mossoul; et c'est un mauvais œil qui se trouve dans le genre humain....

Fol. 23 v°. Anathème de Mâr Rabban Hourmizd¹ le Persan (fig. 4).



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 4. — Mâr Hourmizd transperce le chien enragé.

Contre les chiens enragés, les lions qui déchirent, les tigres qui sont furieux, les sangliers, les loups et toutes les autres bêtes féroces; que soit annulé le danger pour toute sa maison... avec les prières de la bienheureuse Marie et de saint Jean le Baptiste.

Fol. 24. Contre la fièvre.

Christ est venu; il a souffert; Christ a été crucifié; il est mort; il est ressuscité. Par lui, que soit chassée cette fièvre chaude et froide, glaçante et judaïque (?)... toute espèce de fièvre de son corps, de son âme, d'un tel fils d'un tel; comme l'Orient est loin de l'Occident, et le

1) Cf. Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer...* Leipzig, 1880, p. 19 et suiv.

Nord est éloigné du Sud, ainsi, que toutes sortes de fièvres s'éloignent de son corps et de son âme, de celui qui est chargé de ces écrits.

Fol. 24 v°. Bénédiction des vignes, des récoltes et des grains.

Gloire à Dieu, le planteur de tous les arbres fruitiers, qui sont excellents au goût de ses serviteurs. Bénis, Seigneur, ces semences, ces vignes, ces récoltes... écarte de ces arbres le mauvais œil et la maladie du ver ; que ces arbres soient garnis de fruits ravissants ; écarte de ces fruits tous les malheurs...

Fol. 25. Prière pour ceux qui souffrent, qui sont dans la peine. Fol. 25 v°. Prière pour celui qui voyage pendant la nuit, pour qu'il n'ait pas peur ¹.

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de nos pères, dès prophètes, des apôtres, des martyrs, Dieu père de J.-C., nous prions Ta Grandeur, au moment du voyage. Que ta protection accompagne le porteur de ces écrits, que tu preserves son âme et son corps de tout ce qui est nuisible, et que tu le sauves de tous les périls, comme tu sauvas Joseph de l'Égypte, Daniel des lions...

Fol. 26 v°. Pour les intérêts de la maison :

Celui qui a rassasié les milliers dans le désert... que celui-là bénisse cette table... que les pauvres en soient rassasiés et les orphelins nourris... que tout dans cette maison soit en abondance, que leurs péchés soient pardonnés. Ainsi soit-il.

Fol. 27. Annulation des faux rêves :

Au nom du Père, etc. Au nom de Ahiah Ashrahiah El Shaddaï Adonaï Mari Sbaot ², au nom de ce Christophros ³, au nom de Rabban Hourmizd, de Mâr Pthioun ⁴ martyr, je lie, j'excommunie, je chasse les

1) Gollancz, *l. c.*, p. 95-96.

2) Cf. I. Goldziher, *Hebraische Elemente in muhamedanischen Zaubersprüchen*, in *ZDMG.*, XLVIII (1894), p. 358 et E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, I, p. 371 : אהיה אשר אהיה.

3) Cf. René Basset, *Les apocryphes éthiopiens...* VI, *les prières de saint Cyprien...* Paris, 1896, p. 15 et 48.

4) Sur les variantes syriaques et grecques de ce mot, cf. Hazard, *A Syriac charm*, dans *Journal of the american oriental society*, XV (1893), p. 286. Pour plus de détails sur ce saint personnage, cf. Georg Hoffmann, *Auszüge...* p. 61 et suiv. et J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse...* Paris, 1904, p. 127-128.

rèves méchants et faux, les visions effrayantes et toute la fantaisie des démons pendant la nuit et dans le jour, des démons méchants¹... comme tu as chassé les légions de celui qui restait dans les cimetières, et que tu les as jetées dans la mer²....

Fol. 27 v°. Lier la gueule des loups et des chiens, pour qu'ils ne dévorent pas les moutons et le gros bétail.

Par la prière et la supplication de notre seigneur Daniel, qui descendit dans la fosse aux lions, que la gueule des loups et des chiens soit liée contre toute bête qui appartient à un tel fils d'un tel... et que tout soit chassé par le bâton de Moïse, par l'anneau de Salomon³, et que la gueule des animaux ouverte pour les dévorer ne puisse pas les dévorer...

Fol. 28 v°. Lier les serpents (je propose cette traduction sous toute réserve, n'étant pas sûr du texte).

Je tue le lion et le fils du dragon et je lie leurs pieds; leur âme a pénétré dans le fer. La colère du serpent venimeux comme l'aspic sourd, voix du charmeur (?), qui charme et qui est instruit (?). Que Dieu casse leurs dents dans leurs bouches et arrache les canines des serpents, et tu as brisé la tête des dragons dans l'eau et tu as écrasé la tête du Léviathan⁴ et des autres serpents, du serpent tacheté et du serpent rouge, du serpent noir et le fils du serpent sourd...

Fol. 29. Lier les scorpions (traduction provisoire).

Le fils de Moubour, aux deux extrémités de ton scorpion; les cacheter (?), les blâmer et les relever (?), par les deux anges Gabriel et Mikhaël. Je lie les bouches des scorpions avec le bâton de Moïse le prophète, avec le manteau d'Élie⁵, avec l'anneau de Salomon, d'un tel fils d'un tel, avec les prières de Rabban Hourmizd. Amen.

Fol. 30. Respect dû à tout le monde. Fol. 30 v° Les noms de l'anneau du roi Salomon, dont il se sert devant tous les rois (fig. 5) :

1) Cf. H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants*, en mandaïte, p. 20-21.

2) Marc, v, 1-13; Luc, viii, 27-33.

3) Cf. William Jones, *Fingerring lore...* London, 1877, p. 91 et suiv. et 503.

4) Psaume LXXIV, 13-14.

5) I Rois, xix, 13, 19; II Rois, ii, 8.

Mappas, Mappas, Schakhlait, Toursap, Qpidat, Patpatnat, Demapsat, Maripat, Khlipat, Khaspat, Ilpat, Khlipat, Khaspat, Amqaps, Lampas, Dampas, Biroukhlat, Hakikat, Dakhsat... Que les noms de cet anneau vous garantissent devant tous les grands personnages. Ainsi soit-il.

Fol. 31 v°. Pour la femme qui éprouve des difficultés pour enfanter.

Au nom du Père, etc. Lazare, sors! et ceci : Marie enfanta le Christ.



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 5. — Salomon combat le démon¹.

Et il a annulé toutes les autres natures. Écrivez ces mots sur un papier et qu'elle l'avale. Pour que son lait ne soit pas gâté : Au nom des saints Artamous et Balanos et Mesinos ; et par les noms de ces saints qui ont été pendant quarante ans dans le sein de la terre, on prie Dieu qu'il soit protecteur de ce lait ; qu'il rende ce lait abondant comme le sable qui est au bord de la mer. Et comme l'ange a formé les enfants dans le sein de leur mère, qu'ainsi ce lait soit formé et qu'il coule comme le

1) Ce démon se nomme Asmodée, dans E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*. Berlin, 1899, n° 107, p. 371 (fol. 54^a). Asmodée est le démon qui fit mourir les sept maris de Sara, fille de Raguel (Tobit, vi, 12-17). C'est, d'après les rabbins, le Prince des démons et la personnification des instincts voluptueux. C'est le nom de la 3^e *teqoufah* et il a « souci des boissons » ; cf. M. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 76, s. v. אַסְמוּדָא.

Gihon et comme la source qui coulait dans le Paradis. Au nom du Père, etc....

Fol. 32. Lier le nombril.

Je lie le nombril d'un tel, comme on lie le taureau au joug, et le cheval avec une bride, et comme on met le mort dans la tombe, et comme les oiseaux sont pris dans les pièges, je lie le nombril d'un tel, avec la même force qu'Élie lia, attacha le ciel et pendant trois ans la pluie ne tomba plus¹. Et avec la force de saint Cyprien², qui lia les femmes enceintes pour qu'elles n'aient pas d'enfants, et les femmes stériles pour qu'elles ne devinssent pas enceintes. De cette manière, je lie le nombril....

Fol. 32 v°. Formules pour lier la gueule des chiens enragés; contre le *rouha bischta* (épilepsie?); fol. 33 v°. Lier la bouche des souris et [le bec] des moineaux, pour qu'ils ne s'approchent pas des récoltes et des fruits.

Fol. 34 v°. Contre le saignement de nez³.

Zacharie⁴ a été égorgé; toutes les fontaines ont été desséchées. De la même manière, que le sang du nez d'un tel fils d'un tel sèche à l'instant. Écrivez sur son front avec la tige de blé trempée dans son sang.

Pour calmer les enfants qui pleurent⁵ ou les endormir, on rappelle les sept dormants; exemple intéressant de magie sympathique.

Au nom du Père, etc. Jamlika, Maximianos, Martalos, Roumanis⁶, Joukhanis, Serapion, Diniosios, ces sept frères s'endormirent 370 ans. De cette manière, que soit tranquille et dorme ce petit enfant, un tel

1) Cf. *supra*, p. 17, n. 1.

2) Cyprien d'Antioche, qu'il ne faut pas confondre avec saint Cyprien de Carthage, était un magicien qui donna « son âme au diable pour triompher de la vertu de Justine »; il mourut martyr chrétien; son histoire à inspiré son *Magico prodigioso* à Calderon, et quelques traits du *Faust* de Goethe. Cf. René Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français...* VI. *Les prières de saint Cyprien et de Théophile*. Paris, 1896, p. 1-5 et les références.

3) Gollancz, *l. c.*, p. 96.

4) Le prophète; cf. Matthieu, xxiii, 35.

5) Formule semblable dans Gollancz, *l. c.*, p. 96-97.

6) Arsenios, apud Sachau, *Verzeichniss*, I, p. 371, 42.

filis d'un tel, et qu'il dorme du sommeil des hommes forts. Par les prières des prophètes et des apôtres bienheureux. Ainsi soit-il.

Fol. 35. Anathème des pères du Paradis, contre toute sorte de douleur. Liste de noms de saints.

COMMENTAIRE

Notre manuscrit et ses congénères attestent la préoccupation constante de rattacher étroitement les prescriptions magiques aux doctrines chrétiennes. L'opposition, que l'on constate fréquemment entre magie et religion, disparaît ici : le copiste est un archidiaque qui compte plusieurs prêtres parmi ses ascendants. Non seulement on utilise des prières chrétiennes en guise de phylactères, mais on fait intervenir comme agents magiques le Christ, les archanges ou des saints déterminés. Ainsi le Christ chasse la fièvre.

L'acte magique par excellence, qui consiste à « lier », se pratique par le nom du Seigneur. Avec un singulier à-propos, cet acte est mis (fol. 7 v^o) sous l'autorité de la sentence du Christ : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux » et le rapprochement fournit un commentaire significatif de Matthieu, xviii, 18. L'église d'Ourmiah conserve-t-elle ou a-t-elle retrouvé le sens primitif¹ de cette parole? En tout cas, grâce à elle on lie la bouche et la

1) On sait l'embarras des commentateurs en présence de Matth., xvi, 19 et xviii, 18. Ils adoptent un sens figuré, en s'appuyant notamment — ainsi Holtzmann — sur la langue des rabbins où « lier et délier » a la valeur de « défendre et permettre ». Loisy (*Les évang. syn.*, II, p. 12) reconnaît que le contexte exige une explication plus large. Nous l'obtenons en restituant aux termes employés leur valeur réelle. Il n'y a rien d'étrange à ce sens magique. Ne sont-ce pas les démons qui reconnaissent d'abord le Fils de Dieu sur la terre (Marc, i, 34; III, 11)? La guérison des démoniaques et des malades, l'exorcisme en un mot n'est-il pas d'usage courant dans les évangiles? C'est ce pouvoir que Jésus délègue aux apôtres, pouvoir égal au sien et qui comprend naturellement celui de remettre les péchés (Marc, ii, 5-10). A. Deissmann explique dans le même esprit Marc, vii, 35, où Jésus « délie » la langue du sourd-muet; voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1908, I, p. 251.

langue des calomniateurs et même des juges. La même opération atteint les chiens enragés, puis les souris et les moineaux qui dévastent les récoltes. On sait aussi (fol. 14) en se référant à Luc, iv, 25, qu'Elie a lié le ciel trois ans et six mois pour empêcher la pluie de tomber. Par le nom grand et terrible de Dieu, on lie les flèches, les poignards, les lances, les sabres, toutes les armes de l'ennemi jusqu'aux fusils et aux canons. Au moyen du nom saint de Dieu, le mauvais œil — démon femelle — est lié par saint Gabriel.

Les manuscrits contenant ces prescriptions constituent de véritables talismans : ils protègent ceux qui les portent et c'est pourquoi ils sont de petit format. A cette magie par contact se superpose la magie sympathique qui inspire la presque totalité des formules ou des prières.

On a dessiné les figures des saints martyrs transperçant les démons redoutés, non pour l'agrément ou l'instruction du lecteur, mais parce que la représentation figurée a un pouvoir magique effectif. On détermine l'acte en le représentant.

L'invocation à saint Georges, le guerrier valeureux, préserve contre la frayeur et le saisissement. L'appel à saint Paul vous sauve dans les cas où vous devez répondre de certaines infractions devant les autorités. Daniel, pour être descendu dans la fosse aux lions, a le pouvoir de lier la gueule des loups et des chiens qui voudraient dévorer le bétail. Celui qui a mal dans le dos utilise un anathème du roi Salomon, car on rapporte que ce roi était occupé à construire de ses propres mains le temple de Jérusalem avec l'aide du Saint-Esprit, quand celui-ci le heurta par mégarde dans le dos en lui passant une pierre. Pour faciliter un accouchement, on trace sur un papier, que la patiente avalera, certaines formules comme : « Lazare, sors ! ». Contre les saignements de nez, on écrit la formule d'arrêt sur le front avec un brin de paille trempé dans le sang répandu. Et naturellement, on rappelle les sept dormants d'Ephèse pour arrêter les cris des enfants en bas âge.

L'intervention de Mâr Thamsts contre la folie est particulièrement intéressante. Son efficacité tient à ce que le saint a vécu solitaire dans la montagne pendant quarante ans. Voici l'enchaînement des idées. Le talisman chasse l'esprit lunatique, démon femelle, et le précipite à terre, de là dans le fer, du fer dans la pierre et de la pierre sur la montagne. Cette énumération est illustrée par l'enluminure qui repré-



Fig. 6. — Mâr Thamsts.

(Phot. Montgaillard.)

sente la lutte de Mâr Thamsts avec le démon (fig. 6). L'esprit mauvais passe dans le fer de la lance qui le fixe dans le roc d'où il passe dans la montagne. Le fer agit ici non seulement comme arme, mais aussi grâce à ses propriétés magiques très actives¹. L'esprit ayant pénétré dans le roc est relégué dans la montagne. Le fait de reléguer un esprit mauvais sur une montagne et notamment sur le sommet dénudé de la montagne, est un trait de folklore fort répandu², analogue à

1) Aujourd'hui encore, on touche du fer pour y déposer la mauvaise influence que certaines personnes ont pu jeter sur vous.

2) Ainsi en Grèce, Fr. Pradel, *Griechische und südital. Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907, p. 104.

l'envoi du bouc émissaire dans le désert. C'est ici que, par sympathie, intervient la légende de Mâr Thamsts. Parce que le saint a demeuré, sa vie durant, sur la montagne, on compte que son invocation fixera en ces lieux le mauvais esprit.

Tout cela témoigne de croyances animistes extrêmement vivaces. On notera à ce propos la mention (fol. 21 v°) des âmes des animaux.

COMPARAISON AVEC LES LITTÉRATURES VOISINES

Le *Ketava denoutari* n'est pas un *unicum* dans la littérature syriaque. Il est même très proche parent du n° 107 et du n° 345 des mss. syriaques de la Bibliothèque royale de Berlin¹. Le ms. 345, copié par Şltwâ, en 1800, dans un village du territoire d'Ourmiah, est un recueil de formules magiques de l'église nestorienne tandis que le nôtre est chaldéen, c'est-à-dire catholique. Le ms. 107, également nestorien, fut copié en 1779, par le même Şltwa, habitant à Salamâs. Il est d'un contenu presque identique au *Ketava denoutari*, présentant les mêmes formules, peut-être un peu plus complet, à en juger par l'analyse de M. Sachau. C'est également d'Ourmiah que provient le texte syriaque nestorien, acquis par le Rev. Dr. Shedd, publié par Hazard², et qui se trouve actuellement au *Semitic Museum of Harvard University*. Les extraits communiqués par M. Gollancz au XI^e Congrès (1897) des Orientalistes³ sont tirés de deux mss. syriaques en sa possession. L'un, en belle écriture estrangélo et de format très petit, est attribué au xvi^e siècle, le second

1) *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, XXX^e. Band. *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, von Eduard Sachau, Berlin, 1899.

2) *Journal of the american oriental society*, New Haven, t. XV (1893) p. 284-296.

3) Hermann Gollancz, *A Selection of charms from Syriac manuscripts*, dans *Actes du onzième Congrès intern. des Orientalistes*, IV^e section, p. 77-97.

a été copié en 1804 de notre ère. Les manuscrits similaires arméniens, renfermant des incantations magiques sont également récents; ceux que l'on rencontre dans les bibliothèques d'Europe datent du xvii^e ou du xviii^e siècle¹. Je possède trois rouleaux de prières arméniens qui m'ont été rapportés de Marache et qui étaient encore utilisés au moment où la famille qui les détenait s'en est dessaisie comme prix de services rendus à elle-même.

Le type de ces manuscrits arméniens est le *Kiprianos*, du nom du magicien Cyprien, d'Antioche²; ils renferment généralement: l'histoire et la prière de saint Cyprien, prononcée contre les diables; une prière contre le mal de tête, par Sion et Sissianus; l'histoire et la prière de sainte Photine, la Samaritaine; une prière magique contre la morsure des serpents, attribuée à saint Paul³; l'histoire de la sainte vierge Justine⁴; différentes formules de prières à réciter au moment d'entreprendre un voyage, contre les mauvaises langues, pour écarter toutes sortes de dangers, contre la fièvre⁵ et la possession des démons, etc.⁶. Le *Kiprianos* a été édité plusieurs fois; une des bonnes éditions a été donnée à Constantinople en 1893. Certains de ces recueils contiennent aussi les prières

1) C'est également l'âge approximatif des *Talismans magiques trouvés dans l'île de Thasos*, publiés par W. Deonna, dans la *Revue des Études grecques*, 1907, p. 364-382. Le xvi^e siècle est aussi l'époque où furent rédigées et copiées les formules italiennes et grecques, publiées par Fritz Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907.

2) Cf. *supra*, p. 23, n. 2.

3) Réminiscence probable de *Actes des Apôtres*, xxviii, 1-6.

4) Cf. J. Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*. Wien... 1895, n^{os} 191, 431, 443, 550.

5) Cf. Dr N. Karamianz, *Verzeichniss der armenischen Handschriften*... Berlin, 1888, n^{os} 34, fol. 54-57 et 95, fol. 241-263 (t. X de *Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*).

6) Cf. F. N. Finck, *Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joannissianz zu Tiflis*. Leipzig et Marburg, 1903, p. 177 et suiv. — Idem et Levon Gjandschezian, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der königlichen Universitätsbibliothek [zu Tübingen]*... Tübingen, 1907, n^o 51. — F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*... Paris, 1908, n^{os} 97-102, 257.

de Nersès Schnorhali contre les guerres, l'épée, et toutes les armes de l'ennemi. Je citerai quelques-unes de ces formules arméniennes:

Prière de Nersès Schnorhali contre les démons : « Seigneur, prodigue de bienfaits, confiez-moi à la garde d'un Ange tutélaire, qui conserve mon âme en paix, qui me délivre des pièges que me tendent, à chaque pas, les démons qui infectent l'étendue des airs. Ayez pitié de vos créatures et de moi, car je suis un très grand pécheur¹. »

Prière pour entraver les loups.

Avec huit doigts et deux pouces,
Avec la crinière du cheval de saint Serge,
Avec le bâton du seigneur Moïse,
Avec la lance aiguë de saint Georges,
Avec la foi lumineuse de saint Grégoire,
Avec le doux lait de la sainte Vierge,
Saisissez-le, liez-le !
Obscurcissez ses yeux dans son visage,
Clouez sa langue dans sa gueule,
Émoussez ses griffes pointues,
Aveuglez ses yeux en plein jour !
Au nom de Jésus-Christ, que nos peines
Tombent sur la bête malfaisante².

Voici une des formules les plus courantes contre le mauvais œil :

Il y avait un arbre dans un abîme,
Il y avait un serpent noir sur cet arbre ;
Nous l'avons descendu sans nous servir de nos mains,
Nous l'avons égorgé sans couteau,
Nous l'avons cuit sans feu.
Qui en mange, crève ;
Qui n'en mange pas, éclate³.

1) Cf. *Preces sancti Nersis Clajensis Armeniorum patriarchæ viginti quatuor linguis editæ*. Venetiis, 1837, p. 74, n° 20.

2) Cf. Archag Tchobanian, *Chants populaires arméniens...* Paris 1903, p. 142.

3) Cf. Idem, *ibidem*, p. 144. Voir *ibidem*, p. 142-144, une autre formule plus longue de prière contre le mauvais œil.

Prière contre les voleurs :

Saint Serge, viens passer la nuit dans notre maison.
 Ferme la porte avec ton épée.
 Couvre la lucarne avec ton manteau :
 Celui qui s'approchera de la porte, qu'il soit paralysé !
 Celui qui montera sur le toit, qu'il tombe évanoui ¹.

Enfin, un dernier exemple, une prière contre les voleurs et les scorpions :

Notre père l'Illuminateur ² se tient près de moi.
 Il me couvre de son manteau,
 Il ferme ma porte avec sa croix :
 Il monte la garde, il protège,
 Il paralyse et fait évanouir ³.

La littérature arabe chrétienne, que l'on a longtemps négligée, commence à être prise en considération. Elle se compose, il est vrai, surtout de traductions : il suffira de jeter un rapide coup d'œil sur les catalogues de manuscrits arabes et arméniens pour s'en convaincre. Je ne citerai qu'un exemple de formule magique : un manuscrit arabe du xv^e siècle (le n^o 262 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale) renferme au fol. 212 v^o l'histoire de saint Marcel ; si cette histoire est écrite (ou copiée) le vendredi ou le dimanche, avec une certaine encre, « elle guérit les femmes possédées, et est d'une grande utilité aux femmes dont les enfants meurent en bas âge ⁴. »

Ces recueils arabes chrétiens ont leurs équivalents dans la littérature musulmane, très prodigue de ce genre d'écrits. Il suffit de citer le nom, devenu classique en la matière, d'Abou l'Abbâs al-Bouni, né à Bône, mort en 1225 de J.-C. Notre Bibliothèque nationale possède plusieurs manuscrits

1) Cf. *idem*, *ibidem*, p. 144.

2) Grégoire l'Illuminateur (Iousavoritch).

3) Cf. A. Tchobanian, *Chants populaires arméniens*, p. 147.

4) Cf. de Blane, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque nationale]... Paris, 1883-1895, p. 72.

arabes renfermant les incantations et les amulettes d'Al-Bount; ce sont particulièrement les nos 743, 1225, 2647-2650, 2657, 2659, 2763; M. Carra de Vaux, après Reinaud, s'est occupé de quelques incantations musulmanes et a donné la traduction de certaines d'entre elles d'après le ms. 2662 (xvii^e siècle) de la Bibliothèque nationale¹. Mais je crois que les musulmans arabes, avant de devenir des propagateurs, ont été avant tout des emprunteurs. Dans le domaine de la magie, comme dans celui de la littérature religieuse, ils ont largement puisé aux sources chrétiennes et juives; ils n'ont pas dédaigné les sources gnostiques et ils se sont contentés de travestir les documents qu'ils utilisaient. L'investigation, du reste, ne peut porter que sur le contenu intrinsèque des formules: les musulmans, à l'instar des juifs, s'interdisent toute reproduction d'êtres animés; aussi leurs dessins se composent-ils exclusivement de lignes, de triangles et des dérivés géométriques.

Au contraire, les manuscrits chrétiens que nous avons consultés et cités, qu'ils soient syriaques, arméniens ou arabes chrétiens, font une part très large à l'ornementation, aux représentations figurées dont nous avons dit la signification. Un démon à forme humaine, un serpent, un scorpion, incarnent le mauvais esprit à lier, la mauvaise maladie à chasser. De ce chef, les manuscrits modernes, à illustration abondante, procèdent en ligne droite de leurs aînés du moyen âge, les manuscrits byzantins qui eux-mêmes perpétuent une tradition très ancienne.

La plupart des figures du *Ketava denoutari* se laissent ramener à un type fondamental, celui de saint Georges terrassant le dragon. Le type byzantin de saint Georges, à son tour, remonte, par delà les siècles, à la civilisation égyptienne; la chose a été parfaitement mise en lumière par M. Clermont-Ganneau². La fantaisie des enlumineurs a

1) *Journal asiatique*, 1907, I, p. 529-537.

2) *Horus et saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, in *Revue archéologique*, 1876, II, p. 196 et suiv., p. 372 et suiv., pl. XVIII, et note



modifié plus ou moins les données premières pour représenter dans la même posture leurs héros respectifs, tels saint Michel, saint Serge, le roi Salomon¹. Ainsi donc, au premier coup d'œil, la principale source — la source égyptienne — de la magie² se laisse nettement distinguer dans notre manuscrit. A peine saisit-on — dans la mention des sept voisins méchants, analogues aux sept démons babyloniens des maladies — quelque trace de l'influence babylonienne. Mais le rôle attribué aux archanges, au roi Salomon, remonte aux gnostiques égyptiens.

A propos des talismans figurant Salomon, M. Perdrizet cite l'opinion de Renan, qui considérait « l'Égypte comme l'officine où se fabriquaient la plupart de ces amulettes. C'est en Égypte que s'est formé le syncrétisme grossier dont elles témoignent. La croyance que Salomon avait été un grand magicien et qu'il était bon de l'invoquer contre le diable est d'origine juive; les Juifs de Judée l'avaient; le texte de Josèphe le prouve. Mais chez les judéo-grecs d'Égypte, cette croyance était destinée à une fortune extraordinaire »³.

*
* *

Nous nous en sommes tenu, dans les lignes qui précèdent, à un canton très déterminé de la superstition en Orient. Il eût été aisé de multiplier les exemples et d'ajouter aux manuscrits syriaques, arméniens, arabes chrétiens l'énumération des manuscrits de même contenu dans la littérature

additionnelle, *ibidem*, 1877, I, p. 23 et suiv. Pour l'influence égyptienne sur le matériel magique employé en Asie Mineure, cf. R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon...* Berlin, 1905.

1) Cf. P. Perdrizet, Στραγίς Σολομώνος, in *Revue des Études grecques*, t. XVI (1903), p. 42-61.

2) Henri Hubert, *Magia* dans *Diction. des antiquités*.

3) *Revue des Études grecques*, 1903, p. 59.

éthiopienne¹. Nous avons voulu simplement faire connaître un manuscrit nouveau et proposer quelques rapprochements avec les congénères d'autres langues et d'autres religions.

F. MACLER.

1) *ZDMG*, 1905, t. 59, p. 196-197, et les publications y indiquées d'Enno Littmann et de Rhodokanakis.



TOTÉMISME ET MÉTHODE COMPARATIVE

C'est une loi générale du langage, que le sens d'un mot tend à devenir plus vague à mesure que ce mot, d'abord usité dans un groupement restreint, passe dans des milieux de plus en plus vastes. Souvent le mot acquiert ainsi deux sens qui s'imbriquent, l'un étroit et précis, l'autre large et confus. Les mots de *tabou* et de *totem* n'ont pas échappé à la règle. Originaires, l'un de l'Amérique du Nord, l'autre de l'Océanie, ils se sont successivement déformés, quant à leur sens, en passant dans la littérature ethnographique d'abord, puis, récemment, dans le langage scientifique et général.

Il ne me vient donc pas à l'idée de reprocher aux journalistes, aux romanciers, aux critiques littéraires, aux voyageurs amateurs d'attribuer à ces mots des sens variés, parfois contradictoires. Mais il convient par contre que ni les ethnographes, ni les historiens des religions ne se laissent entraîner par une tendance ambiante à ne plus attribuer à *tabou* et à *totem* qu'un sens imprécis. Si l'on veut que notre terminologie garde une valeur de classification, ce ne peut être qu'en s'en tenant à l'acception spéciale des termes utilisés.

Or, si l'on compare à cet effet un certain nombre de publications récentes, on est conduit à se demander s'il vaut vraiment la peine d'écrire des livres, des articles et des analyses critiques dans le but de déterminer les notions et la terminologie hiérolologiques. Si encore les éléments d'information étaient rares, ou d'un accès difficile, on s'expliquerait que des savants adonnés à des spécialités éloignées se trompent sur le sens qu'il convient d'attribuer à des mots couramment employés dans une autre discipline spéciale. Tel n'est pas le cas : en France, la *Revue de l'Histoire des Religions* et la *Revue des Traditions Populaires*, l'*Année Sociologique* et plus

réemment la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* ont consacré assez de pages au tabou et au totémisme pour qu'apparaissent comme proprement étranges les déformations que, de plus en plus, on fait subir au sens de ces mots.

Un article récent de M. Toutain¹ fournit comme à point nommé l'occasion d'exposer le genre de déformations dont il s'agit, de préciser l'attitude des ethnographes en présence des problèmes qui se rattachent au tabou et au totémisme, d'indiquer brièvement où l'on en est actuellement en cette matière, et de marquer le désaccord théorique et méthodologique qui sépare, et séparera toujours davantage, les partisans de la méthode comparative de ceux de plus en plus rares chaque jour de la méthode purement historique.

Je garderai, dans cette exposition (qui n'a nulle prétention à être complète mais seulement à donner des bases stables pour la recherche ultérieure) l'ordre suivi par M. Toutain, qui est allé du particulier au général, de M. Renel au totémisme et de là à la méthode comparative.

I

Il importe en effet de dégager dès l'abord l'école ethnographique et l'école sociologique du discrédit où les voudrait jeter M. Toutain. Lorsque parut le livre où M. Renel² tentait, par une étude du culte des enseignes à Rome et dans l'Italie en général, de relever systématiquement des traces de totémisme chez les Italiotes, j'en publiai une longue analyse critique³ dont je rétracte aujourd'hui le passage sur *les totémismes*, mais dont je maintiens le sens général. Je faisais

1) J. Toutain, *L'histoire des religions et le totémisme, à propos d'un livre récent*, R. H. R., 1908, t. LVII, pp. 333-354.

2) Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome*, t. I, *les Enseignes*, Paris et Lyon, 1903.

3) A. van Gennep, *Totémisme et culte des enseignes à Rome*, *Rev. Trad. Pop.*, août-sept. 1904, pp. 321-327.

remarquer à M. Renel qu'il n'avait oublié qu'une chose, c'était de définir le totémisme, et que nos connaissances avaient progressé depuis le *Totémisme* de Frazer 1887 : je lui reprochais de croire démontrés le totémisme égyptien et le totémisme européen moderne et enfin d'avoir simplifié un système compliqué au point de l'identifier avec quelques pratiques isolées (culte des enseignes, etc.). Ce compte-rendu trouve son parallèle dans celui que Mauss fit du livre de Renel dans l'*Année Sociologique*¹. Enfin notre attitude fut encore la même à Mauss 'comme à Huber' et à moi 'à l'égard des théories de M. Salomon Reinach sur le totémisme des Celtes'.

Certes, je n'aurais par cru utile de rappeler ces détails. n'était précisément que M. Toutain a beau jeu de s'en prendre, vers le milieu de 1908, à des publications : 1° qui datent l'une de 1903 et l'autre de 1900; 2° et qui sont à tel point des exemples d'une application exagérée et apriorique de la « théorie totémique » comme dit M. Toutain, que ceux d'entre les ethnographes français qui connaissaient les difficultés du problème se crurent tenus de protester, — protestation que M. Toutain passe sous silence. En somme, les positions occupées par M. Renel et M. S. Reinach étaient d'une conquête vraiment trop facile, alors surtout que des brèches y avaient été déjà pratiquées. De même, M. Toutain a beau jeu de s'en prendre à M. Jevons², qui n'a jamais été ethnographe, mais confrère de M. Toutain puisque « classique » comme lui, et dont le livre avait été soumis par L. Marillier³ et par E. B. Tylor⁴ à une analyse critique pénétrante. Ici

1) Marcel Mauss, in *Année Sociologique*, t. VIII (1905), pp. 238-240.

2) Cf. la collection de l'*Année Sociologique* (10 vol., Alcan), à l'index des noms d'auteurs, s. v. Reinach (S.).

3) *Notes sur le totémisme*, *Revue des Idées* du 15 août 1905.

4) Salomon Reinach, *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*, *Revue Celtique*, 1900 et *Cultes, mythes et religions*, t. I, 1905, pp. 30-78.

5) F. B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896.

6) L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, *R. H. R.*, 1897, t. XXXVI et 1898, t. XXXVII.

7) E. B. Tylor, *Journ. Anthropol. Inst.*, t. XVIII (1899), pp. 138-148.

encore on notera que les théories unilatérales et forcées de Jevons n'ont jamais été regardées par les ethnographes que comme un bel exemple de systématisation à outrance; la réponse de Jevons à Marillier¹ n'a presque rien modifié, sinon sur quelques points de détail. Et je terminerais volontiers ici cette rectification, n'était que M. Toutain a pris texte de sa victoire présumée pour s'attaquer d'abord à ce qu'il nomme la « théorie totémique », puis à la méthode comparative en général.

II

La hardiesse des hypothèses n'a rien d'effrayant, pourvu que l'auteur soit de bonne foi dans sa documentation comme dans l'expression de ses tendances personnelles. Or tel a été le cas, non seulement des deux auteurs critiqués, mais encore de bien d'autres auxquels la science des religions doit de s'être renouvelée.

Si M. Renel a tenté de dégager le totémisme italique, M. Gomme² et S. Reinach celui des Celtes anciens, le totémisme sémitique ancien et arabe a été étudié par Robertson Smith³ (critiqué par J. Jacobs⁴, le P. Zäpftal⁵), celui des Grecs anciens a fait l'objet des recherches de M. Lang⁶, de M. Fra-

1) F. B. Jevons, *The place of totemism in the evolution of religion*, *Folk-Lore*, t. X (1899), pp. 369-383.

2) G. L. Gomme, *Archæological Review*, t. III, pp. 217-242 et 350-375, et récemment avec plus de prudence, *Folk-Lore as an historical science*, Londres, 1908, p. 209-210.

3) Rob. Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, 1^{re} éd. 1885, 2^e éd. augmentée par l'auteur, I. Goldziher et St. Cook, Londres, 1907 et *The religion of the Semites*, passim.

4) J. Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament*, *Arch. Rev.*, t. III, pp. 144-164.

5) Zäpftal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg, 1901 contre le totémisme s'élève aussi le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 2^e éd., 1906. — Cf. Frazer, *Adonis, Atis, Osiris*, 2^e éd., Londres 1907, pour tout le monde oriental ancien.

6) Andrew Lang, *Mythes, cultes et religions*, Paris, 1898; *Homer and his age*, Londres, 1906.

zer¹, de M. Farnell², de M. de Visser³; enfin M. Loret et M. Amélineau ont cherché le totémisme égyptien. Je ne cite ici que quelques noms et quelques œuvres, celles qui présentent une portée générale. Bien d'autres ethnographes ou historiens ont étudié des points de détail, et le résultat de tout ce travail a été d'imposer aux historiens proprement dits une attitude personnelle vis-à-vis de questions qu'ils affectaient d'ignorer. En sorte que les auteurs de manuels consacrés à l'une ou à l'autre des religions ou des civilisations de l'antiquité classique ou orientale ne peuvent plus, *volens nolens*, passer sous silence la « théorie totémique ». Les uns l'admettent, les autres la rejettent, avec ou sans discussion, avec ou sans preuves.

La vie, et par suite la science, peut tirer autant de profit, pour son développement, de l'erreur que de la vérité, car la discussion et la controverse entraînent à des enquêtes et à des théories nouvelles. Une seule chose est nuisible : la stagnation. Par leurs exagérations mêmes, les savants cités ont donc mérité quelque reconnaissance, puisqu'ils marquent l'un des pôles de cette oscillation des tendances dont les partisans exclusifs de la méthode historique occupent volontairement l'autre.

L'attitude de recherche a au moins sur l'attitude d'abstention cette supériorité, d'exiger plus de connaissances, plus de persévérance, plus de force intellectuelle : plus de vitalité en un mot. L'on admettra malaisément que les savants cités aient entrepris des enquêtes aussi difficiles et aussi longues que celles qui font l'objet de leurs livres par simple obéissance à une « mode scientifique ». Qu'il y ait en science des « modes », ou si l'on préfère des courants collec-

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough; the early history of the kingship* (Londres, 1905), et son édition de Pausanias, avec notes comparatives.

2) Farnell, *The Cults of the greek states*, 4 vol., Oxford; cf. encore les publications de Miss Harrison, de M. Cook, etc.

3) De Visser, *De Græcorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyde, 1902.

tifs, cela est évident. O. Stoll a signalé l'influence générale sur les savants, au XVIII^e siècle, de l'idée qu'on se faisait de la Nature ; il a montré aussi le rôle qu'a joué la suggestion dans l'histoire de la Théorie des Glaciers¹ ; de même, l'historique de la « Question d'Homère » fournit des exemples fort nets de soumission des savants à des tendances ambiantes d'interprétation². Mais cela ne saurait être un argument contre la « théorie totémique » ni contre la « méthode comparative », car il serait facile de le retourner contre les partisans irréductibles de la méthode historique.

Le bien-fondé des méthodes modernes s'affirmera au fur et à mesure qu'on appliquera à plus de questions, et plus importantes, la méthode comparative et les théories explicatives qu'elle suggère, telle l'interprétation d'un certain nombre de faits de zoolâtrie par le totémisme. Il n'est point de progrès scientifique sans systématisation : le mérite des savants énumérés est d'avoir repris des faits connus mais inexplicables, de les avoir considérés sous un angle jusque là insoupçonné, de les avoir classés conformément à cette orientation nouvelle, de les avoir éclairés les uns par les autres alors qu'on les considérait naguère isolément, et d'avoir présenté sous une forme plus ou moins frappante, affirmative, selon le tempérament de chacun, un essai d'explication. Comme il n'y a jamais de solution définitive, rien d'étonnant à ce que nombre d'interprétations et d'hypothèses de Rob. Smith, Frazer, etc. aient dû être ensuite rejetées. Mais il n'y a pas là de quoi triompher. Qui ne risque n'a rien : et la méthode historique n'ayant jamais rien risqué n'aura pas, de la postérité, fût-ce une parcelle de la reconnaissance que nous avons aujourd'hui même pour des théories périmées, pour l'école mythologique à la Max Müller par exemple, et qu'on

1) O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, 2^e éd., Leipzig, 1904, pp. 671-684.

2) A. van Gennep, *La question d'Homère*, *Revue des Idées*, 1907, pp. 59-124 (1 vol. sous presse, suivi d'une bibliographie critique et raisonnée par Ad. J. Reinach, coll. *Les Hommes et les Idées*, Soc. du Mercure de France).

aura plus tard pour l'école anthropologique ou pour l'école sociologique.

Actuellement, ni le totémisme grec, ni le totémisme celtique, italique, égyptien, sémitique ou arabe ne sont démontrés, soit : mais toutes les critiques qu'on a pu faire de la « théorie totémique » n'ont jamais porté que sur des faits de détail, ou bien n'ont été formulées qu'en termes vagues ; et surtout on n'a pu lui opposer une autre explication générale. Le fait que des savants comme ceux dont les noms précèdent ne sont pas arrivés à des solutions définitives prouve seulement que les fameux documents « historiques » sont d'une insuffisance désolante, au point qu'on ne peut se prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. Tout esprit non prévenu reconnaîtra qu'en ethnographie nous possédons des moyens d'investigation et de contrôle incomparablement meilleurs. Si les ethnographes anciens, comme Pausanias, Hérodote, Lucien, Strabon et tant d'autres — ce furent bien des ethnographes, puisqu'ils observèrent et étudièrent leurs *contemporains* — avaient pu entreprendre leurs enquêtes munis d'une méthode comparable à celle des Spencer et Gillen, des Von den Steinen, des Ehrenreich, des Boas, des A. C. Haddon, etc., ils nous auraient renseignés sur les faits caractéristiques au lieu d'encombrer leurs ouvrages d'un fatras aussi peu digne de confiance que celui qui discrédite les livres de la plupart des missionnaires, globe-trotters, fonctionnaires coloniaux, etc. modernes. C'est pourquoi je ne ferai nul mérite aux « historiens » d'une « prudence » qui leur est imposée par la nature même des documents dont ils se servent exclusivement.

« N'est-il pas remarquable, se demande M. Toutain, que l'exégèse fondée sur le totémisme ait été surtout admise et pratiquée par des philologues, des littérateurs et des philosophes, critiquée surtout par des historiens ? ». Nullement : ce serait, si c'était vrai, parfaitement naturel. Il y a peu de spécialistes aussi spécialisés que les historiens, notamment les historiens de l'antiquité classique. Pour contrôler leurs

dire, il faut s'être assimilé toutes sortes de langues et de connaissances ardues, s'être entraîné au déchiffrement des inscriptions, à l'interprétation des symboles et des figures monétaires; ils forment comme une aristocratie dans le monde scientifique. Et vous voudriez que de gaieté de cœur ils sortent de leur demeure confortable pour risquer ce qu'ils nommeront des aventures !

Si c'était vrai : or, c'est faux. Philologues, littérateurs et philosophes, dit M. Toutain. J'ai cité assez de noms déjà au début de cet article et je prie seulement le lecteur de vouloir bien chercher dans laquelle de ces trois catégories rentrent les auteurs nommés. Je crois que le cas de M. Lang, à la fois critique d'art et critique littéraire, spécialiste pour la question d'Homère, poète, nouvelliste, essayiste, ethnographe, historien des religions a, par la richesse intellectuelle qu'une telle activité exige, hypnotisé et effaré M. Toutain. La plupart des autres sont, sinon des historiens proprement dits, du moins soit des historiens des religions, soit des historiens de la civilisation. Et précisément, si le totémisme se trouve en mauvaise posture, c'est aux savants trop « historiens » encore, comme MM. Jevons, Renel, S. Reinach, Loret, Amélineau qu'on le doit, car ce sont eux qui, ayant découvert un beau jour *Le Totémisme* de Frazer et l'ethnographie, en ont agi avec ces faits nouveaux pour eux comme avec des « documents historiques ». Ils ont transporté en bloc dans leur domaine d'études tout un ensemble de faits comme s'ils eussent été *morts* : et ce sont des faits *vivants*. Dans l'intervalle, la documentation et la théorie du totémisme ont évolué, très rapidement même; et sans qu'ils s'en pussent douter, ces savants ont pris pour bases des erreurs reconnues déjà pour telles par les ethnographes eux-mêmes.

Ayant rendu justice à l'utilité générale des travaux cités, je me sens à l'aise pour déplorer le sans-gêne avec lequel on y a transposé les faits et les théories ethnographiques. Comme il a été question déjà de M. Renel et de M. S. Rei-

nach, et qu'il ne s'agit ici en définitive que des savants français, il me faut examiner d'un peu près quelques travaux récents sur le totémisme égyptien. Dès 1886, Le Page Renouf se demandait si le lièvre était un totem chez les Égyptiens¹ et, depuis, cette question a été posée de divers côtés à propos d'autres animaux sacrés. Mais les seuls essais d'examen complet et systématique du problème sont récents, et dus l'un à M. V. Loret², l'autre à M. Amélineau.

Malheureusement M. Loret suppose résolues toutes sortes de questions fondamentales, sur lesquelles on n'est pas fixé encore pour les populations actuellement totémistes, comme la question du rapport entre le totem et l'emblème totémique (soit peint ou tatoué, soit sous forme d'enseigne, ou

1) Cf. A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, p. 653 et suiv. Je n'ai pas à faire ici l'histoire des théories sur le totémisme égyptien. On remarquera que J. G. Frazer a toujours été très prudent en cette matière; de même Capart, *Le totémisme* (Conf. à la Soc. Belge de Sociol., oct. 1902, p. 25 du tir. à part du *Bulletin*, 1905) et *Bull. crit. des rel. de l'Égypte*, R. H. R., 1905, t. LI, p. 238; 1906, t. LIII, pp. 311-314, t. LIV, p. 10; Fl. Petrie, *The religion of ancient Egyptians*, Lo. 1906, pp. 20-27; etc.

2) V. Loret, *Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités*, *Revue Egyptologique*, t. X (1902), p. 94-101; *Horus le Faucon*, extr. (24 p., Picard), du *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, t. III (1903); *L'Égypte au temps du totémisme*, in *Confér. du Musée Guimet*, t. XIX (1906), pp. 151-221. Dans ces mémoires, M. Loret croit démontrée l'identité des groupements constitués par les « Horiens-Faucons » et les « Compagnons d'Horus » avec des groupements totémiques, ceci simplement parce que leurs enseignes militaires étaient surmontées d'animaux dont le nom désignait en même temps le chef militaire. Je ne connais aucun parallèle moderne de cet ordre. A propos du « clan Horus-Faucon », venu, suivant M. Loret, d'Arabie, je signale que Robertson Smith n'a pas rencontré chez les Arabes antéislamiques ni modernes (cf. la liste des pp. 223-235 de *Kinship and marriage*, nouv. éd.) de groupements dénommés d'après des oiseaux de proie, aigle, faucon, épervier, etc.; comme les inscriptions de l'Arabie méridionale ont été utilisées dans cette nouvelle édition, ce fait mérite au moins d'être pris en considération, sans pourtant qu'on en puisse tirer un argument essentiel contre les théories de M. Loret. Ce que je sais des enseignes musulmanes (grâce à mon cousin van Vloten) et des enseignes turco-mongoles ne me fournit rien ni pour ni contre une interprétation totémique, mais, ajouté au fait masaï cité plus loin, me porte à croire que les groupements « horiens » n'étaient que des groupements militaires existant à l'intérieur d'autres groupements, clans ou tribus.

de poteau totémique, *totem-post*, etc.)¹; telle encore la question de la signification géographique ou non de la répartition en groupes totémiques (cf. les *totems locaux* des Australiens centraux, etc.).

On ne peut donc suivre M. Loret quand il rattache par un lien génétique l'insigne du *nome* (division territoriale) à l'insigne protecteur de *village* (unité politique, administrative ou économique) et tous deux à l'insigne qu'il appelle *attribut ethnique*, et qu'il ajoute : « Nous allons constater en passant de l'époque prédynastique à la période pharaonique l'existence de l'insigne-membre-du-clan et protecteur-du-clan »² faisant intervenir ainsi une notion nouvelle, celle du *clan*, groupement de gens apparentés, unité à base de parenté.

On trouvera plus loin énumérés ce que je nomme les *principes* du totémisme et l'on verra que cette notion de parenté, tant physique que sociale, est à la base même du totémisme, et que par suite elle devrait se constater aux débuts de la période prédynastique, mais non pas apparaître à la période pharaonique. D'autre part, jusqu'à preuve du contraire, on est obligé de reconnaître que le groupement totémique (ou *clan* totémique) est indépendant de l'unité territoriale, laquelle se désigne du mot de *tribu*. Les groupes totémiques passent, pour ainsi dire, à travers les tribus, en sorte que chaque individu appartient à la fois à deux types de groupement indépendants l'un de l'autre. Soit, schématiquement, quatre tribus A, B, C, D; les membres de chacune de ces tribus se répartissent³ dans six groupes totémiques, *a, b, c, d, e,*

1) Je ne saurais admettre l'opinion de Mauss, *Année Sociologique*, t. VIII, 1905, p. 242, que « dans la notion du totem, celle de dieu, d'enseigne, de nom, de blason sont indissolublement unies » : ce cas ne se rencontre que chez quelques populations de l'Amérique du Nord (de la Colombie Britannique surtout), ni le blason ni l'enseigne n'existant chez les Australiens par exemple.

2) *L'Égypte au temps du totémisme*, pp. 175-176.

3) C'est là un cas théorique; d'ordinaire un même groupe totémique n'est pas représenté dans chaque tribu, répartition qui dépend entre autres de la flore, de la faune, etc. locales, ou de migrations.

f, de telle sorte que le groupe totémique *a* se retrouve à la fois dans A, B, C, D, tous les membres de *a* se considérant comme apparentés, bien que divisés territorialement et politiquement, ce qui peut s'exprimer par le tableau suivant :

A	B	C	D
<i>a</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>a</i>
<i>b</i>	<i>b</i>	<i>b</i>	<i>b</i>
<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>
<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>
<i>e</i>	<i>e</i>	<i>e</i>	<i>e</i>
<i>f</i>	<i>f</i>	<i>f</i>	<i>f</i>

répartition qui se comprendra mieux si l'on suppose qu'en France les membres de six familles, Dugenêt, Duchêne, Dufrêne, Dubœuf, Ducerf et Dulac soient répartis entre quatre communes (unité administrative et territoriale) A, B, C, D, chaque Dufrêne se reconnaissant comme apparenté à tous les Dufrêne de quelque commune que ce soit par son nom et la tradition généalogique. Dans le cas supposé, c'est ce nom de Dufrêne qui sera le signe de la parenté, et non pas l'étendard (par exemple du saint patron) de la commune; en admettant que chacune des six familles possède aussi son étendard propre, cet étendard ne pourra être celui de la commune que si cette commune n'est habitée que par l'une des familles seulement. Et nous voici placés devant un problème dont M. Loret n'a pas soupçonné l'existence, mais qui a passionné ceux qui se sont occupés de la formation des villages en pays germaniques et slaves : le village est-il antérieur ou non au groupement des apparentés, c'est-à-dire au clan? De la réponse qu'il convient de faire sur ce point pour l'Égypte des débuts dépend partiellement la validité de l'hypothèse de M. Loret.

La manière dont il confond les termes ethnographiques fait qu'on est pris de suspicion lorsque, brusquement, il nous affirme que « l'oiseau Hor (faucon) était le totem d'un *clan* »

et que « ce clan du Faucon, et ses trois alliés, le clan du Chien noir, le clan de la Tresse et le clan de l'Ibis constituent... les compagnons du Faucon »¹. S'agit-il vraiment de clans, c'est-à-dire de groupements d'apparentés, ou de tribus, ou de compagnies guerrières, ou de classes d'âge? Et comment se fait-il que c'est l'insigne-nom ou protecteur-de-village qui devienne l'insigne de *clan*, alors qu'on s'attendrait plutôt à une évolution en sens inverse? Ici encore M. Loret nous laisse dans l'indécision. Le plus grave reproche enfin que je ferai à M. Loret, c'est d'avoir choisi, parmi tous les sens du mot *totem*, celui-là seul qui convenait à son hypothèse, et d'avoir ainsi lancé M. Renel dans une fausse voie. « Le totem, dit-il², est avant tout un attribut ethnique, la marque extérieure, l'insigne du clan. » Je prie de consulter le petit livre de Frazer sur *Le Totémisme*, où l'on verra que le totem est bien autre chose : c'est une divinité protectrice du clan, une divinité non pas individuelle mais collective, une espèce animale ou végétale, ou encore une classe d'objets; la « marque » est aussi peu le totem, que le signe de croix la Trinité chrétienne. Il suit de ce qui précède que les travaux de M. Loret ont eu le mérite de poser des questions intéressantes, mais non de les résoudre. Du moins a-t-il fait preuve de science et de rectitude intellectuelle³.

1) *Loc. cit.*, p. 178.

2) *Ibid.*, p. 176.

3) Tout le reste du mémoire de M. Loret se fonde sur cette utilisation arbitraire des mots *totem*, *clan* et *ethnique*. A mon sens, il s'agit nettement d'enseignes militaires douées d'une puissance magico-religieuse protectrice nullement totémique, mais symbolisant le lien spécial que crée l'appartenance à une même unité de combat. Comme parallèle moderne prouvant la possibilité de cette interprétation, je citerai celui des Wadachagga et des Masaï de l'Afrique Orientale. Les hommes sont tous répartis en un certain nombre de classes d'âge, dont celle des guerriers, elle-même subdivisée en sections de combats recrutées par générations. Chaque section a des marques signalétiques qui lui sont propres et en font reconnaître les membres dans le combat et dans la vie quotidienne. Les signes sont dessinés sur les boucliers, qui portent encore d'autres signes indiquant la tribu, le clan, la famille, les prouesses etc. de l'individu; la différenciation s'obtient en outre par des couleurs (noir, rouge ou gris) (cf.

J'en viens à M. Amélineau. Dans un premier mémoire¹ il commença par juxtaposer une dizaine de faits africains d'ophiolâtrie, où il reconnut aussitôt du totémisme ; mais déjà le totémisme était pour M. Amélineau quelque chose d'assez élastique² : « Il est donc bien avéré maintenant que du nord au sud de l'Afrique... les populations indigènes ou musulmanes de nom ont encore actuellement conservé les croyances invétérées qui leur font regarder les serpents comme leurs *totems* patronymiques, comme les animaux qui vont animer les esprits de leurs ancêtres après la mort, comme les protecteurs de leurs tribus, de leurs villages ou simplement de leurs maisons ». Pourquoi j'appelle cette interprétation du mot totémisme élastique, c'est ce qu'on verra en comparant à ce passage celui où j'énumère les *principes* du totémisme. Ayant englobé sous le mot de totémisme toutes les formes et toutes les nuances de la zoolâtrie et de la thériolâtrie, il lui est aisé de découvrir du totémisme dans l'Égypte ancienne. C'est ainsi qu'il édifie sur les titres (taureau, roseau, épervier, etc.), du Pharaon toute une théorie suivant laquelle le Pharaon aurait revêtu en sa personne les *totems* différents de ceux qu'il avait vaincus, mais à laquelle manque tout semblant de preuve. Et il ajoute : « Comme les données totémiques que renferme le protocole des Pharaons ne nous sont connues qu'à une époque à laquelle une grande partie de

mon mémoire sur l'*Héraldisation de la marque de propriété*, etc., p. 18 et pl. en coul. et pour les détails, Merker, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*, *Pet. Mitteil.*, n° 138, et *Die Masai*, Berlin, 1904). Il faudrait, je pense, remplacer partout dans le mémoire de M. Loret, *clan* par *section de combat* et *totem* par *enseigne protectrice*, au moins provisoirement. On regrettera que le ton affirmatif de M. Loret ait suffi à convaincre M. Amélineau et M. Ad. J.-Reinach, *L'Égypte préhistorique*, Paris, éd. de la *Revue des Idées*, 1908, pp. 16-20. Si M. Reinach a bien vu que le totémisme est partiellement une forme de zoolâtrie, comme il sera dit plus loin, il a par contre abusé d'un terme qu'il faut bannir de la terminologie hiérolologique, celui de *fétichisme*.

1) *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, *R. H. R.*, 1905, t. LI, pp. 335-360 et t. LII, pp. 1-32.

2) *Loc. cit.*, pp. 345-346.

l'évolution ayant le *totem* pour point de départ avait eu lieu, nous ne trouvons plus l'idée de totem franchement énoncée, mais nous trouvons l'étape suivante de l'évolution totémique très explicitement indiquée, je veux dire celle où le *totem*, s'il n'est plus regardé comme l'emblème de la tribu, du village, de la famille ou du particulier, est toujours considéré comme le protecteur du particulier, de la famille, du village, de la tribu, du royaume tout entier ». On reconnaît l'influence, non indiquée, de M. Loret, dans cette théorie qui fait du totem d'abord un emblème, puis, plus tard, un protecteur, alors que les deux notions peuvent être contemporaines, mais que la seconde est en tout cas la seule essentielle; et dans ce point de vue qui reconnaît comme admise, définitivement prouvée, l'existence du totémisme dans l'Égypte prédynastique et des premières dynasties. Quant à la confusion de sens commise, dans les deux passages cités, elle étonne de la part d'un savant qui, s'il n'a pas consulté *Le Totémisme* de Frazer, a utilisé, puisqu'il le cite à plusieurs reprises, un livre où j'ai exposé, avec une prudence que quelques critiques m'ont presque reprochée (N. W. Thomas, S. Hartland, H. Huber, etc.), les règles qu'il fallait s'imposer pour reconnaître si certaines catégories d'interdictions et de rites positifs malgaches pouvaient ou non être qualifiés de totémiques¹ et où je discutais l'essai de systématisation tenté pour les Bantous méridionaux par H. Sidney Hartland. Il est remarquable, d'ailleurs, que tout le reste du travail de M. Amélineau ne fournit pas un seul argument en faveur du caractère totémique du serpent dans l'Égypte ancienne, fait dont l'auteur a dû avoir conscience puisqu'il ne reparle plus, dans la suite, du totémisme.

Mais il en parle souvent dans ses *Prolégomènes*², où se reconnaît davantage encore l'influence de M. Loret³. Je ne

1) Cf. *Tab. Tot. Mad.*, chap. XVII : Totémisme, réincarnation et zoolâtrie.

2) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, Bibl. Écc. H. E. Sc. Rel. T. XXI, Leroux, 1908.

3) Apprécié sans aucune indulgence p. 197. Cette influence se marque dans

saurais discuter dans le détail toutes les interprétations nouvelles proposées par M. Amélineau dans un livre qui témoigne, non seulement de recherches étendues, mais d'une tendance personnelle à proposer des points de vue et des théories présentant quelque caractère d'indépendance vis-à-vis des idées reçues. Débarrassé de sa phraséologie, le chapitre introductif, qui traite « de la méthode à suivre dans l'étude de la religion égyptienne » témoigne d'une orientation générale à laquelle les ethnographes ne peuvent qu'applaudir¹. Aussi constateront-ils avec d'autant plus de regret que M. Amélineau ait d'une part admis comme démontrées plusieurs théories qui ne sont encore pour nous qu'à l'état d'hypothèses préliminaires et que, d'autre part, il ait éprouvé le besoin de refondre à son usage personnel le sens de termes qui ne sont employés par les ethnographes eux-mêmes qu'avec le plus de précaution possible.

les deux équations : tribu = clan et totem = enseigne ou symbole ou marque.

1) Orientation dont l'utilité se constate en maints passages du livre, passages où M. Amélineau énumère des parallèles africains modernes à de vieilles coutumes égyptiennes. Cette voie inaugurée par de Brosses, *Du culte des Dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, 1760, a déjà rendu des services; ainsi M. Maspero fonda une explication des « Forgerons d'Horus » sur leur comparaison avec la caste de forgerons mandingue (Afrique Occidentale). Je crois d'ailleurs que tout égyptologue qui a fait un séjour de quelque durée en Égypte, qui parle l'arabe et qui a le don d'observation directe ne peut faire autrement que de chercher dans des faits modernes, vivants, l'explication de renseignements anciens, morts. C'est ce que prouvent entre autres les *Causeries d'Égypte* (1907) de M. Maspero. Il est évident qu'en dépouillant le *Journal* de l'Institut anthropologique de Londres et *Man*, puis le *Journal* de l'African Society, la *Zeitschrift für Ethnologie, Globus*, et des monographies allemandes et anglaises, M. Amélineau aurait pu quadrupler le nombre des parallèles modernes à des rites, des détails de costume, des points de vue, des croyances etc. de l'Égypte ancienne. Mais l'utilité de cette accumulation eût été contestable, comme l'est, malheureusement, celle des parallèles cités par M. Amélineau : tout ethnographe sait qu'avec un peu de chance il trouvera des parallèles demi-civilisés modernes à n'importe quelle coutume ou croyances antiques. Ce qui importe, c'est que le parallèle soit emprunté à une forme de civilisation moderne réellement comparable à la civilisation ancienne dont le fait à élucider est l'un des éléments.

A partir de la page 49 il emploie les expressions « période totémique, croyances totémistes, totem » dans un sens qui est d'autant plus déconcertant qu'on ne trouve ce qu'il entend par « totémisme » qu'à la page 185 : « J'entends par totémisme, dit M. Amélineau, l'état social dans lequel l'homme, déjà né à la vie consciente, s'interrogeant sur ses origines et n'en sachant pas bien long, réuni dans la vie de famille, de clan, de tribu, s'était imaginé qu'il descendait peut-être d'un animal choisi par lui comme le symbole de la tribu, du clan, de la famille et dont il se servit pour distinguer les membres de sa société à mesure qu'elle se multipliait » ; le respect, la vénération, les tabous ne seraient venus qu'ensuite ; de plus « le totémisme n'était pas seulement un fait social en tant que s'adressant à une collection d'individus réunis en clans ou en tribus ; il était aussi un fait particulier à chaque individu : non seulement chaque tribu, chaque clan, chaque famille avait son totem, mais encore chaque individu eut au cours des âges son totem particulier ». J'abandonne ici M. Amélineau, car je le comprends de moins en moins ; mais je conçois que des égyptologues non au courant des faits, des documents ni des théories ethnographiques se demandent ce qu'on peut bien leur vouloir avec le totémisme.

On ne saurait en effet en si peu de pages¹ juxtaposer autant de notions contradictoires, autant d'opinions confuses, autant d'affirmations extérieures à toute réalité connue. Il y a là une mêlée de mots comme tribu, clan, famille, totem, et plus loin tabou, et des « je crois », et tout un schéma d'évolution qui frappent de stupeur, au point qu'on ne sait par quel bout commencer l'œuvre de critique. J'ai déjà dit qu'une tribu est une unité territoriale, qu'un clan est un groupement d'apparentés sociaux ; or une famille est un groupement d'apparentés physiques ; un totem est un protecteur collectif ; le totémisme est un système à double action magico-religieuse d'une part et sociale (réglementation des

1) *Prolégomènes*, pp. 185-187.



rapports sexuels et sociaux) de l'autre; un protecteur de famille ou d'individu n'est pas un totem; la logique n'a rien à faire dans l'évolution des institutions; le symbole (enseigne, marque, *argile*, etc.) n'est pas l'élément fondamental du totémisme; dans les groupements totémiques vrais il n'y a pas de chefs proprement dits, mais seulement des sortes de régisseurs des cérémonies, et l'organisation politique n'a aucun point de contact avec la répartition des individus en groupes totémiques; les sentiments de respect vis-à-vis de l'être vivant ou de l'objet (qu'ils soient ou non des totems) sont psychologiquement et sociologiquement antérieurs à la vénération d'un « insigne », etc., etc. Je prie de relire, à défaut des pages 185-187 du livre, les deux passages de M. Amélineau cités ci-dessus et je défie d'y découvrir un sens quelconque. Les notions s'y juxtaposent comme les costumes sur le personnage imaginé par M. Loret¹, et qui porterait des braies gauloises, un pourpoint renaissance et un huit-reflets moderne.

Maintenant, on se demandera quel besoin M. Amélineau avait d'inventer une nouvelle définition du totémisme. Pour interpréter certains faits égyptiens jusqu'ici incompréhensibles, comme, en gros, l'évolution de la zoolâtrie en Égypte, il lui fallait le totémisme; pour l'élégance de son argumentation en faveur de l'origine africaine des premières tribus civilisatrices de l'Égypte, il lui fallait du totémisme africain², bien mieux de l'Afrique moyenne (Orientale, Soudanaise, Occidentale); or prenant pour point de départ les affirmations de M. Loret, il s'est trouvé en présence de « totémistes » sans emblèmes, enseignes, insignes ni étendards: d'où la nécessité de formuler une définition nouvelle en termes assez


1) *Horus le Faucon*, p. 17 du tir. à part.

2) M. Amélineau aurait trouvé beaucoup de matériaux, mais très mal interprétés, dans une thèse de J. Weissenborn, *Tierkult in Afrika, eine ethnologisch-kulturhistorische Untersuchung*, Leyde, 1904, 4°, 85 p. et carte; sur la zoolâtrie égyptienne, cf. pp. 60-64. M. Weissenborn a totalement oublié le totémisme.

vagues et assez aprioriques cependant, qui fût de nature à autoriser toutes les compromissions.

Je donne mon explication pour ce qu'elle vaut, mais enfin j'en ai cherché une plutôt d'admettre que M. Amélineau a pris sans raison aucune une position qui, en abandonnant de propos délibéré toute précision terminologique, ruinerait toute ethnographie et toute science des religions. Le progrès d'une science dépend de la précision de plus en plus grande des termes qu'elle emploie. Je tâcherai en conséquence d'indiquer, avec le plus d'exacritude possible, le sens des deux termes dont seule l'origine « sauvage » fait l'originalité. Pour ce qui concerne le totémisme égyptien je conclurai ainsi : *Les documents actuels nous font connaître une forme de zoolâtrie systématisée, à base à la fois guerrière et territoriale, qui présente des analogies surtout générales, rarement de détail, avec le totémisme vrai, mais telles cependant qu'on ne peut les regarder pour le moment ni comme une forme de début, ni comme une forme évoluée du totémisme, en sorte que le mieux serait, pour couper court à des déformations théoriques et à des polémiques, d'inventer pour désigner cette zoolâtrie systématisée un terme provisoire emprunté à l'égyptien, celui par exemple d'akhémisme si on accepte l'interprétation que propose M. Amélineau de l'akhem * ou celui de âitisme d'après  à-it, enseigne.

1) J'ai déjà indiqué que pour discerner si oui ou non les documents connus permettent d'affirmer un ancien totémisme égyptien, il lui suffisait d'appliquer les règles de méthode proposées dans mon *Tab. et Tot. à Mud.*, c'est-à-dire d'étudier en détail toutes les interprétations légendaires locales et de chercher si l'existence des éléments fondamentaux du totémisme se laissait discerner. L'un de ces éléments, c'est le terme générique spécial servant à désigner tous les animaux et objets sacrés et que M. Amélineau a pensé reconnaître dans celui

d'akhem  (*Prolégomènes*, pp. 211 et 217-223). Mais des textes cités il ne ressort nullement, à mon avis, que le mot *akhem* signifie « tout animal servant de totem à une tribu quelconque ». L'interprétation rigoureuse de ce mot appartient aux égyptologues : le plus qu'on pourrait découvrir en faveur de M. Amélineau, c'est que *akhem* contient l'idée de sacré ou de saint, idée qui

Or, M. Loret et M. Amélineau, tout comme M. S. Reinach et M. Renel sont des archéologues et des historiens au même titre que M. Toutain : et, chose curieuse, ce sont eux ' qui valent au totémisme et à l'ethnographie cette levée de boucliers dont M. Toutain se fait le protagoniste. Cela prouve seulement que les faits et la méthode ethnographiques veulent être maniés avec un certain doigté, qu'on ne s'improvise pas ethnographe, et surtout que les archéologues et les historiens devraient prendre garde à être aussi rigoureux quand il s'agit de totems que quand il s'agit d'inscriptions, de papyrus, de textes anciens, bref de documents « historiques ». Chaque science a sa technique propre qu'il faut d'abord apprendre.

Les preuves ne s'obtiennent qu'en comparant des faits comparables : et c'est pour n'avoir pas su trouver quels faits étaient vraiment comparables à ceux de l'Égypte, de l'Italie, de la Gaule anciennes, que les archéologues cités ci-dessus ont édifié des théories inadmissibles — théories dont, encore une fois, l'utilité est incontestable parce qu'elles auront, par leur outrance même, nécessité la révision des théories antérieures', et poussé à défricher partiellement un domaine encore neuf.

s'applique bien aux totems mais tout autant aux rois-dieux, aux divinités, aux démons, bref à tous les êtres et objets doués de puissance magico-religieuse, c'est-à-dire de *mana*, statues des divinités y comprises, et momies d'animaux sacrés ou de rois divins, etc. Des autres éléments du totémisme (croyance à une parenté spécifique, exogamie, cérémonies d'initiation, etc.) M. Amélineau ne parle pas. Tout le passage (pp. 239-240) sur le « totémisme des femmes » est incompréhensible.

1) On remarquera que les préhistoriens ne se font pas faute non plus de déformer à leur manière le totémisme et M. A. C. Haddon cite un cas typique de ce genre, *Totemism, Notes on two Letters published in the « Times » of sept. 3d and 7th 1901*, *Man*, 1901, pp. 149-151.

2) Qu'on trouvera encore soutenues pour l'Égypte, avec une belle sérénité, par M. Erman, *La religion égyptienne*. Paris, 1907 (cf. de préférence l'édition allemande, ou la traduction anglaise par Griffith); les points de vue de M. Erman ont été bien jugés par M. Capart, *R. H. R.*, 1906, t. LIII, p. 310; ils ont servi de point de départ à M. Amélineau (*R. H. R.*, 1908, t. LVII, p. 213-214) pour exposer en termes généraux ses opinions sur le totémisme et la réincar-

III

Je ne saurais en quelques pages exposer dans le détail où en est actuellement, tant au point de vue documentaire qu'au point de vue théorique, la question du totémisme. Depuis la publication du petit livre de Frazer¹ elle s'est enrichie avec une rapidité à laquelle on ne se serait guère attendu. Pour l'Australie, on citera les travaux de Spencer et Gillen, de Howitt, de M^{me} K. L. Parker², de Strehlow³; pour la Nouvelle-Guinée, ceux de A. C. Haddon⁴ de l'expédition hollandaise de Wichmann et van der Sande⁵, et de Parkinson⁶; pour l'Inde, les pages consacrées par M. Risley et M. Gait à la question dans le *Census of India*, 1901⁷; pour l'Amérique du Nord, un très grand nombre de travaux publiés par l'*American Anthropologist*, les musées de New-York et Chicago;

nation chez les Égyptiens. C'est à bon droit qu'il termine ainsi la deuxième partie de son analyse : « En laissant délibérément de côté ce qu'il appelle fétichisme, l'auteur de la *Religion Égyptienne* s'est enlevé le moyen de saisir le véritable sens de son évolution ». Et c'est à cette attitude abstentionniste que, sous prétexte d'exagérations sporadiques, on voudrait nous ramener !

1) *Totemism*, *Encyclopædia Britannica*, 9^e éd.; puis *Totemism*, Edinburgh, 1887; *Le Totémisme*, trad. Dirr et van Gennepe, Paris, Schleicher, 1898.

2) Cf. la bibliographie critique en tête de mes *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. VII-XI.

3) O. Strehlow, *Die Aranda und Luritja-Stämme in Zentral-Australien*, I Teil, Francfort, Baer, 1907, t. I des *Veröffentlichungen* du Musée Ethnographique de Francfort s./M., publié par M. von Leonhardi.

4) A. C. Haddon, *Cambridge Torres Straits Expedition*, t. V (1905) et VI (1908).

5) *Nova Guinea*, t. III, Leyde, 1907.

6) Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, Strecker et Schröder, 1907; je ne puis citer ici tous les travaux qui ont paru ces années dernières sur les populations de l'Océanie et qui sont dus pour la plupart à des ethnographes allemands. On remarquera d'ailleurs l'abstention presque complète des Allemands dans la discussion théorique du totémisme.

7) *Census of India 1901*, t. I, *Report*, Calcutta, 1903, pp. 530-537, discussion théorique, et *Ethnographic Appendices*, passim, pour la documentation, qui se trouve aussi répartie dans les volumes spéciaux, consacrés à chaque grande division administrative. Pour l'Inde méridionale, cf. encore H. H. Rivers, *The Toda*, Londres, 1905; et les publications des Surintendants provinciaux de l'*Ethnographic Survey of India*.

l'Université de Californie, etc. notamment les mémoires de la Jesup North Pacific Expedition; puis, pour la Colombie Britannique, les travaux de Boas, de Swanton, de Hill-Tout; enfin les revues spéciales fournissent d'innombrables matériaux de détail, dont quelques-uns ont été analysés dans cette Revue¹.

De cette accumulation, il est résulté comme un arrêt dans l'élaboration des théories. La plupart d'entre elles ont été soumises à une critique adroite par M. Andrew Lang qui a édifié les siennes, comme plus récemment M. Frazer, sur les faits australiens, alors que miss H. Fletcher et Powell se fondèrent de préférence sur les faits amérindiens et que E. B. Tylor, S. Hartland, N. W. Thomas, A. C. Haddon, W. Foy, E. Durkheim, H. Hubert, Mauss et moi indiquions dans des articles et surtout dans des analyses critiques de publications récentes, la nécessité de se garder de toute généralisation hâtive, mais d'entreprendre des enquêtes nouvelles suivant des directions diverses que chacun de nous spécifiait.

Quand je parle de théories, j'entends : théories sur l'origine, la formation et l'évolution du totémisme. Tout en s'abstenant d'en formuler, les ethnographes cependant ont peu à peu éclairci la question par des synthèses partielles, qui ont permis entre autres à M. Tylor² de prendre une attitude très nette sur le terrain des généralités. Il me semble cependant que l'examen comparatif des faits connus permet de modifier les définitions, d'après de 1887, de J. G. Frazer et de dégager quels sont les éléments essentiels, caractéristiques et distinctifs du totémisme en soi. C'est ce que j'ai tenté déjà ailleurs³ et je reproduis ci-dessous ce que j'ai nommé *les principes du totémisme* avec quelques modifications de détail.

1) Cf. A. van Gennep, *Publications de l'Institut Anthropologique de Londres*, 1904-1905, *R. H. R.*, 1905, t. LII, p. 85-98.

2) Cf. la 4^e éd. angl. de *Primitive Culture*, t. II, pp. 235-237, et *R. H. R.*, 1904, t. L, p. 413-414.

3) *Revue des Idées* du 15 avril 1905, article qui paraîtra sous une forme remaniée dans mes *Religions, Mœurs et Légendes*.

Auparavant, cependant, je tiens à faire remarquer que le totémisme est, dans la pratique, un phénomène bien plus compliqué qu'il ne semblerait d'après ces principes : d'où cette impression de chaos, cette sensation d'inorganisé qui saisit quiconque entreprend l'étude de l'une quelconque des formes vivantes du totémisme. Mais il faut dominer ce premier découragement, auquel ont précisément cédé les historiens et les archéologues, fort embarrassés de se trouver en présence de contradictions que les différences qualitatives des observateurs et le jeu même de la vie expliquent assez. Qu'on se rappelle quelle difficulté offrirait une définition du christianisme intellectuel et moral, civilisé, populaire et « sauvage » si l'on n'avait un « catéchisme » où se trouvent dégagés à l'usage de chacun les fondements de ce système religieux. Or ce catéchisme est une œuvre savante, apriorique, qui ne subit pas les variations de l'éthique, de la sensibilité ni de l'intellectualité ambiantes. Au contraire un « catéchisme » du totémisme ou du culte des ancêtres ou du culte des morts, ou de la démonologie, ou de l'astrologie doit être dégagé *a posteriori* des faits par des gens dont aucun de ces systèmes religieux n'est la religion. Aussi ne voudrais-je pas qu'on attribuât à mes principes du totémisme une rigueur absolue comparable à la liste qui constitue le catéchisme chrétien ¹.

Voici, sous leur forme amendée, ces principes :

1° Le totémisme est caractérisé par la croyance en un lien de parenté, qui lierait un groupe humain d'apparentés (clan) d'une part et de l'autre une espèce animale ou végétale, ou une classe d'objets ;

1) M. Toutain s'est fait de nouveau la part trop belle en critiquant le « code du totémisme » élaboré par M. S. Reinach en 1900 d'après le livre de Frazer et en présentant ce « code » comme une œuvre récente simplement parce que le volume (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, Leroux, pp. 17-26) où il a été republié, sans changements, a paru en 1905. Il est évident que si M. S. Reinach avait voulu formuler en 1905, ou voulait formuler aujourd'hui, alors qu'il connaît à fond les travaux de Spencer et Gillen, son « code » en douze articles du totémisme, il le ferait en de tout autres termes qu'au mois d'octobre 1900.

2° Cette croyance s'exprime dans la vie religieuse par des rites positifs (cérémonies d'agrégation au groupe totémique anthropo-animal, anthropo-végétal, etc.) et des rites négatifs (interdictions);

3° Et au point de vue social, par une réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée);

4° Le groupe totémique porte le nom de son totem.

A ces principes fondamentaux s'en adjoignent d'autres, secondaires, qui varient de peuple à peuple.

Ainsi tout protecteur soit d'une unité territoriale (tribu, ville), soit d'un groupement de gens non apparentés physiquement (caste, classe d'âge, section de combat, etc.), soit d'un individu considéré comme tel¹ n'est pas un totem et rentre dans d'autres catégories de puissances protectrices, catégories que la science des religions se doit maintenant de dégager peu à peu.

Or, toutes ces catégories, ainsi que d'autres (divinités de tout ordre, héros civilisateurs, totems etc.), coexistent soit toutes ensemble, soit quelques-unes seulement, chez n'importe quel groupement, étroit ou vaste, « sauvage » ou « civilisé ». Si l'on avait tenu compte de cela, on n'aurait pas, comme l'ont fait à bien des reprises des néophytes en ethnographie, séparé arbitrairement de toutes les autres catégories de puissances magico-religieuses celle du totem et celle du protecteur individuel pour les réunir en une seule et compliquer comme à plaisir la « question totémique ». Je sais bien qu'il y a à cela une raison historique : le mot *totem*, qui aujourd'hui a, par la force de l'usage, fini par désigner le protecteur collectif ne désigne dans le texte d'où il nous

1) Le cas change s'il s'agit d'un individu représentatif d'un clan, tel que le chef dans certains groupements bantous ; cf. S. Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, *Folk-Lore*, t. XI (1900), p. 36-37 et t. XVI (1905), p. 230-231 ; en tout cas on ne peut parler de totem-individuel ni de totem-sexuel (ces termes étant contradictoires) comme l'a fait Frazer. Cf. les travaux cités de A. Lang, E. B. Tylor, etc.

vient, celui de Long¹, qu'un protecteur individuel. Le mot de totémisme eût donc bien convenu à désigner l'ensemble des croyances et des rites relatifs au protecteur individuel et le fait qu'il a été détourné de son vrai sens par Mac Lennan et Morgan, au point qu'un retour en arrière n'était plus possible même pour Tylor, Rob. Smith ni Frazer a conduit à proposer des termes nouveaux, *nyarongisme* (Hose et Mac Dougall, Indonésie²), *sibokisme* (Bantous méridionaux, par moi³), *suliaïsme* (Colombie Britannique, Hill-Tout⁴) etc. Cependant, il n'est pas évident que la science des religions et l'ethnographie gagneraient à cette invasion de termes « sauvages », surtout étant donné l'effet déjà produit par tabou, totem et totémisme. Il est très regrettable qu'on exige de nous une réserve qui paraîtrait inopportune aux naturalistes, aux biologistes, aux médecins, aux physiciens, aux chimistes et même aux philosophes qui tous ne se font pas faute de créer des termes nouveaux pour désigner un phénomène nouvellement dissocié des autres. Mais enfin c'est là une répugnance avec laquelle il faut compter et dont les débauches terminologiques des « sociologues » américains (tel Lester Ward) ou italiens (tel Mazarélla) prouvent l'avantage réel. Le mieux serait que lors d'un prochain congrès international des religions, on mît à l'ordre du jour la question terminologique et qu'on en arrivât, après audition de rapports motivés, à une entente dont celle des électriciens et celle des anthropologistes démontrent le profit.

En attendant, il convient de n'user des mots de totem, totémisme et tabou qu'avec la plus grande réserve et à propos seulement de phénomènes auxquels ces appellations conviennent exactement.

1) Cf. *R. H. R.*, 1904, t. L, pp. 413-414.

2) *Journ. Anthropol. Inst.*, t. XXI (1901), pp. 173-216.

3) *Tabou, Tot. Mad.*, p. 321.

4) *Journ. Anthropol. Inst.*, t. XXXIV (1904), pp. 26-28 et 324-328; t. XXXV (1905), pp. 141-154.

Ceci dit, je me vois obligé de présenter de nouveau des observations de détail à M. Toutain. S'il s'était « entré dans le détail des discussions et des controverses » ; s'il avait cherché quels progrès ont été accomplis depuis *Le Totémisme* de Frazer (1887) ; si même il avait relu avec soin les premières pages de ce petit livre ; s'il n'avait pas pour les Australiens consulté l'un seulement des volumes de Spencer et Gillen ; s'il avait cherché personnellement à déterminer la valeur historique des légendes dieri et arunta¹, il se serait évité bien des affirmations gratuites. De même, s'il avait compris que le totémisme se fonde sur la croyance à une parenté physique (ou consanguinité) qui se combine à la parenté sociale tout en en différant², il aurait compris la portée vraie de la théorie conceptionniste de J. G. Frazer. M. Toutain a trop aisément adopté le procédé de Bouvard et Pécuchet qui, ayant énuméré les contradictions théoriques à propos d'un même fait, nient, de désespoir, et le fait, et la science qui s'en occupe.

Pour étayer ses théories sur les divers éléments de la civilisation et surtout de la religion égyptiennes, M. Amélineau n'avait pas besoin d'accumuler un grand nombre de parallèles empruntés aux populations actuelles de l'Afrique : mais encore eût-il dû être très exigeant sur la qualité de ces parallèles. Or, sur l'évolution du totémisme africain, il existe un mémoire important de S. Hartland³ dont sans doute toutes les théories ne sont pas admissibles⁴ mais qui, cependant, pour l'exactitude de la documentation et la prudence intelligente des interprétations pouvait d'autant mieux fournir à M. Amélineau des points de comparaison que

1) Cf. mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre X : le contenu des légendes.

2) Cf. N. W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, Cambridge, 1905, pp. 3-6.

3) S. Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, *Folk-Lore*, t. XI (1900), pp. 22-37.

4) Cf. *Tab. Tot. Mad.*, p. 317 et suiv.

chez les nombreux Bantous considérés, l'évolution s'est dessinée du totémisme démocratique au totémisme aristocratique, c'est-à-dire dans une direction dont, suivant l'hypothèse de MM. Loret et Amélineau eux-mêmes, l'Égypte des premières dynasties offre des exemples caractérisés. Ainsi le Pharaon est le Vautour, ou le Faucon, par excellence, mais on ne peut restituer qu'hypothétiquement les stades antérieurs. Or ces stades ont été rencontrés chez les Bantous méridionaux où, en allant du Nord au Sud on trouve au début que tout membre du clan est un homme-lion et à la fin que le chef, représentant toute la collectivité, est l'Homme-Lion par excellence, et le seul Homme-Lion. M. Sidney Hartland a analysé tous les stades intermédiaires; et l'on voit que M. Amélineau comme M. Loret trouveraient dans cette évolution de bons arguments pour prétendre que le Pharaon Horus-Faucon n'est que l'aboutissement d'une évolution ayant débuté par un stade où tous les membres d'un même clan étaient des Hommes-Horus-Faucon; de même avec les autres « totems » supposés.

Ces années dernières, notre connaissance du totémisme bantou s'est enrichie considérablement, et tout semble donner raison aux points de vue de M. Sidney Hartland. Je ne saurais énumérer ici que quelques publications de première importance, me réservant de reprendre un jour à fond la question du totémisme africain. Ces travaux sont dus : pour l'Afrique du Sud en général, à Stow¹; pour les Herrero, Damara etc. de l'Afrique méridionale allemande, à Irle²; pour l'Urundi à Van der Burgt³, et l'Afrique orientale allemande en général à Fuelleborn⁴; pour les Angoni, Wayao etc. du Pro-

1) Stow, *The Native Races of South Africa*, Londres, 1905; cf. encore J. G. Frazer, *South african totemism*, *Man*, 1901, pp. 135-136; W. C. Willoughby, *Notes on the totemism of the Becwana*, *J. A. I.*, 1905, pp. 295-314.

2) Irle, *Die Herrero*, Gütersloh, 1906.

3) Van der Burgt, *Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale, Les Warundi*, Bois-le-Duc, 1904.

4) Fülleborn, *Die Nyassa-Länder*, en cours de publication, Berlin.

tectorat anglais, à Miss Werner ¹ et à Sutherland Rattray ²; pour le Congo Belge, à Cyr. van Overbergh et de Jonghe ³, à J. Halkin ⁴, et à nombre de fonctionnaires et d'explorateurs belges, tels le lieutenant Demuynck ⁵, M. de Calonne ⁶ etc., puis à Leo Frobenius ⁷; pour les populations de l'Afrique Orientale Anglaise, à Sir H. H. Johnston ⁸, au Rev. Roscoe ⁹, à C. W. Hobley ¹⁰; pour le Congo français, au P. Trilles ¹¹, à Dennett ¹², à Pechuel-Loesche ¹³; pour les Hamito-Nilotiques, à Holley ¹⁴, à Richter ¹⁵, etc., travaux importants ¹⁶ auxquels on adjoindra plusieurs articles publiés dans les revues spéciales d'ethnographie, surtout dans *Globus*, le *Journal* de l'African Society, *Anthropos*, etc. et qui réunis fournissent un ensemble imposant de preuves en faveur de l'universalité du totémisme vrai chez les Bantous, et d'un totémisme moins caractérisé

1) A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, Londres, Constable, 1906.

2) R. S. Rattray, *Some folk-lore stories and songs in chinyanja*, Londres, S. P. C. K., 1907.

3) Cyr. van Overbergh et E. de Jonghe, *Les Bangala*, Bruxelles, 1908; *Les Mayumbe*, 1908; *passim*.

4) J. Halkin, *Quelques peuplades du district de l'Uellé*, Fasc. I, *Les Abubua*, Liège, 1907, *passim*.

5) Demuynck, *Au pays de Mahagi*, Bull. Soc. Belge Geogr., 1908.

6) Calonne, *Deux totems de l'Uellé*, *ibid.*, 1907.

7) Leo Frobenius, cf. rapports préliminaires, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906 et 1907.

8) H. H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, *passim*.

9) Rev. J. Roscoe, *Notes on the manners and customs of the Baganda*, *J. A. I.*, 1901, p. 118; *Further Notes on the Baganda*, *J. A. I.*, 1902, p. 27-29; *The Bahima*, *J. A. I.*, 1907, pp. 99-100.

10) C. W. Hobley, *Eastern Uganda*, Londres, 1902, *passim* et *Anthropological Studies in Kavirondo and Nandi*, *J. A. I.*, 1903, pp. 346-349; *Kikuyu medicines*, *Mun*, 1906, p. 83.

11) Trilles, *Contes et Légendes Fang*, Neuchâtel, 1905, *passim*.

12) Dennett, *At the Black of the back man's mind*, Londres, 1906, *passim*.

13) Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, *passim*.

14) Hobley, *op. cit.*,

15) Richter, *Mittel. aus den Deutschen Schutzgebieten*, t. XII, p. 83 et suivantes.

16) Cf. encore les monographies publiées par R. S. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern von Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903.

chez les Hamito-Nilotiques. Ce qui démontre combien s'est trompé M. Toutain lorsqu'il affirme (p. 330), sans doute d'après le livre de Frazer, que « en Afrique il y a très peu de clans totémiques » : c'est tout le contraire.

Il est vrai que pour l'Afrique centrale, pour l'Abyssinie, le Somaliland, la Nigérie, l'Afrique occidentale l'existence d'un totémisme actuel ou ancien est loin d'être prouvée. Or, c'est précisément dans les ouvrages concernant ces régions que M. Amélineau est allé chercher des preuves pour ses hypothèses totémiques. Notamment il a regardé comme très simple et déjà résolue la question des *tenné*, dont, à la suite de Binger¹, il fait des totems. J'ai amassé sur ce point assez de matériaux pour pouvoir affirmer que rien ne permet cette assimilation, admise aussi par M. Desplagnes², qui s'est livré à leur propos à des fantaisies linguistico-ethnographiques déconcertantes. *Tenné*, à ce que me dit Maurice Delafosse, se rattache à un radical qui signifie seulement « je ne mange pas » ; *tenné*, *tana*, etc. signifie donc « abstention alimentaire » et même pas « interdiction [tabou] alimentaire ». Des recherches entreprises par Ch. Monteil³ dans le cercle de Djenné et par Delafosse dans le cercle de Korhogo (côte d'Ivoire)⁴ surtout chez les Siéna⁵, par M. Guébbard dans le Fouta-Djallon⁶, des documents anciens et de quelques articles plus récents⁷ il ressort seulement que dans toute

1) Binger, *Du Niger au golfe de Guinée*, passim et t. II, pp. 374 et suiv.

2) L. Desplagnes, *Le Plateau central Nigérien*, Paris, 1903.

3) Ch. Monteil, *Le cercle de Djenné*, Paris, 1902 (démarqué par Le Barbier, *Étude sur les Bambara*, Paris, 1906).

4) Delafosse, *Le cercle de Korhogo*, in *La Côte d'Ivoire*, publication du Ministère des Colonies, 1906.

5) Delafosse, *Le peuple Siéna ou Sénoufo*, R. E. E. S., 1908 ; cf. du même auteur, *Manuel de Langue Mandé* et *Manuel de langue Agni* (Paris, Leroux) ; je tiens à remercier mon ami Delafosse des critiques auxquelles il a soumis devant moi nombre de renseignements que j'avais recueillis sur les *tenné*, *tana*, *diamon*, etc.

6) Renseignements oraux et *Notes* qui seront publiées dans la R. E. E. S., 1909.

7) Il est inutile de donner ici en détail la bibliographie volumineuse de cette

l'Afrique Occidentale il y a des animaux *sacrés*, mais rien ne permet de croire que c'est en qualité de totems, car la preuve n'est pas faite de la croyance à la parenté d'un *clan* avec une *espèce* considérée comme sacrée : le plus souvent il s'agit de simples protecteurs individuels. De même le totémisme de la Gold Coast, du Dahomey, du Togo, de la Nigérie a aussi besoin d'être démontré. Bref, la situation est exactement la même qu'à Madagascar, et l'on peut dire tout juste que *les populations de l'Afrique Occidentale semblent conserver des traces d'un totémisme ancien* tout comme l'Égypte pharaonique. Aussi n'est-ce pas avec les faits de cette région qu'on pourrait démontrer le totémisme égyptien : mais comme l'imprécision est la même dans les deux cas, les analogies sont nombreuses et séduisantes. On voit que la méthode comparative n'a de valeur scientifique que dans des limites fort bien connues des ethnographes, sinon des historiens. Veut-on discerner si un groupement ancien a ou non passé par le totémisme, il convient de comparer ce groupement à un autre où le totémisme est en pleine floraison et bien caractérisé, mais non à un groupement moderne où le totémisme est en voie de dissolution. Et ceci vaut pour toutes les institutions, pour tous les rites, pour tous les usages.

Enfin il me faut dire quelques mots d'une confusion à première vue étrange et qui se commet pourtant très souvent. On la retrouve entre autres dans le passage suivant de

question, qu'il s'agirait avant tout d'élucider sur place. Je signalerai cependant les erreurs d'interprétation commises par M. de Zeltner, *Notes sur la sociologie soudanaise, L'Anthropologie*, 1908, pp. 217-233, qui appelle totem « l'être ou l'objet qui, à une époque ancienne, a été nuisible ou utile au chef de la famille » parce que cette définition lui « a été donnée par des indigènes appartenant à des groupes très divers ». Il s'agit nettement d'une légende étimologique, d'un type bien connu. Plus loin, l'auteur affirme que *tana* correspond à *totem*. Bien mieux, tous les êtres et objets sacrés finissent par être pour lui des totems : le totem de la famille maure des Touré, ce seraient les cordonniers (p. 218-219)!

M. Toutain (p. 346) : « Certains clans totémiques, dans l'Amérique du Nord sont connus, sinon étudiés depuis près de trois siècles. Il ne semble pas qu'une évolution se soit produite chez ces tribus, qu'il s'y soit marqué une tendance à passer du totémisme à la zoolâtrie ou au thériomorphisme ». Je n'insiste pas sur la confusion de *clan* avec *tribu*, qui semble provenir d'un souci de style, mais je me demande comment M. Toutain, et bien d'autres avec lui, conçoivent la relation entre le totémisme et la zoolâtrie, puis ce qu'il entend par thériomorphisme et comment, s'il s'agit de thériolâtrie, il la classe par rapport à la zoolâtrie et au totémisme. Zoolâtrie est le terme général; sous son aspect religieux (mais non social, les deux pratiquement indissolubles), le totémisme est de la zoolâtrie; mais toute zoolâtrie n'est pas du totémisme; enfin *thèr* signifiant bête féroce, la thériolâtrie est une section de la zoolâtrie; elle englobe ce qu'on nomme le culte de l'ours, du tigre, du crocodile, etc. et s'opposera à des cultes d'animaux domestiques comme la vache (Todas de l'Inde, Masai et Bahima de l'Afrique orientale), du mouton (Hamito-Nilotiques peut-être) ou d'animaux neutres (lièvre, araignée, etc.); si le totem est une bête féroce, le totémisme peut être thériolâtrique; mais toute thériolâtrie n'est pas nécessairement totémique. Qu'on applique cette dissociation d'idées et de termes à n'importe quelle population, Égyptiens, Africains occidentaux, Bantous, Amérindiens, etc. on verra les faits se classer d'eux-mêmes suivant des catégories nettement délimitées, et qu'une évolution comme celle qu'espérait trouver M. Toutain serait proprement une impossibilité.

J'en arrive à la question si controversée de la « primitivité » et de l'« origine » du totémisme. Sur ce dernier point, je regrette de n'avoir pas de théorie à proposer; mais de ce qui précède, on peut deviner mon attitude. Si l'on connaissait une population, même très petite, dont le totémisme serait l'unique système religieux et social, il serait possible d'édifier une théorie qui rendit compte de la genèse et de

l'évolution du totémisme en général. Mais tel n'est pas le cas.

Même les populations dites souvent « primitives » ne le sont que relativement, et ont derrière elles une longue série de siècles, au cours desquels elles ont évolué, aussi lentement qu'on voudra. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'on constate chez elles la coexistence de plusieurs systèmes soit religieux soit sociaux. Or, rien ne permet de prétendre que l'un d'entre eux, par exemple le culte de divinités naturistes ou l'organisation étaliste, soit absolument antérieur à un autre. Plus une civilisation est complexe, plus ces systèmes divers s'enchevêtrent. Mais cela ne prouve pas qu'on ne puisse parler de la primitivité relative d'un système par rapport à un autre. Et cette hiérarchie s'obtient, d'une part par une hiérarchisation des mécanismes, de l'autre par celle des conditions concomitantes.

En bloc, la civilisation des Australiens centraux est moins développée que celle des Grecs de l'antiquité ou que celle des paysans russes modernes. Et l'on peut, après analyse de leurs éléments constitutifs, répartir les diverses civilisations dans des catégories à contours précis. Or, le fait qui a été reconnu, et qui n'est pas une hypothèse apriorique ni une « subtilité ingénieuse », c'est que le totémisme est l'un des éléments qui se retrouvent dans toutes les civilisations qui rentrent dans la catégorie relativement la plus « basse », fait qui se dégage directement d'une liste qu'on dresserait avec le petit livre de Frazer complété par les indications supplémentaires données ici, en note. Pourquoi ces mêmes populations n'ont-elles pas organisé leur vie sociale d'après le culte des ancêtres, ou d'après celui des forces naturelles, on l'ignore : en tout cas, elles ne l'ont pas fait ; et ces mêmes cultes se retrouvent par contre systématisés et placés à la base de la vie sociale dans des civilisations (chinoise, entre autres) plus développées en bloc que les civilisations des Australiens, des Mélando-Polynésiens, des Amérindiens septentrionaux et des Bantous. On est donc en droit de regarder le

totémisme comme un système religieux et social *plus primitif* que les autres. Mais dans cette même catégorie culturelle rentrent des peuples dont la civilisation n'a pas pour élément essentiel, fondamental, le totémisme ; tels les Fuégiens, les Hottentots, les Esquimaux, les Amérindiens du Sud, ceux de Californie, etc. Il s'ensuit que le totémisme ne peut être regardé comme le plus primitif de tous les systèmes socio-religieux, ni comme étant un « stade » par lequel toutes les populations auraient passé à un moment donné, non loin du début de leur formation autonome. Sauf Jevons, dont Marillier a refait le livre en sens inverse, et des exagérations duquel M. Toutain triomphe sans gloire après E. B. Tylor, je ne connais personne, et surtout pas d'ethnographe sérieux, qui ait entendu cette expression de « primitivité du totémisme » autrement que dans un sens relatif. Quiconque se donnera la peine de lire avec soin les livres de M. Lang, tant *Social Origins* que *The Secret of the Totem*, verra que ce savant ne parle jamais d'une primitivité absolue et ne présente ses hypothèses socio-biologiques que comme une construction tout intellectuelle.

D'autre part, il est évident que si le totémisme a existé, sous l'une quelconque de ses formes, dans un groupement, ou un conglomérat de groupements, et que ce groupement, pour des raisons diverses, ait ensuite élaboré un autre système socio-religieux, le totémisme n'aura pu disparaître sans laisser de traces. Le grand intérêt du travail cité de M. S. Hartland c'est de montrer comment le totémisme a, chez les Bantous méridionaux, reculé peu à peu devant le culte des ancêtres et la centralisation autocratique, de dégager les étapes de ce double mouvement et de faire voir les stades intermédiaires, les compromis. On pourrait faire aujourd'hui une étude du même ordre avec les documents fournis par Boas, Swanton, Hill-Tout, etc. sur les Amérindiens du Pacifique nord-occidental, où l'on discerne un jeu de facteurs dont Powell a tenté, à l'aide d'un tableau sché-

matique et d'une théorie, de dégager quelques caractères¹.

Comme on ne connaît pas de groupement qui serait uniquement totémiste, la tentation est très forte de considérer le totémisme comme un aboutissement, comme une sorte « d'impasse des concepts religieux ». Mais c'est là une vue qui repose sur une étrange confusion de faits et de notions. De faits, parce qu'on doit d'abord déterminer si tel ou tel fait rentre spécifiquement dans la catégorie totémique, ou s'il appartient aussi à une autre catégorie socio-religieuse, ou si enfin c'est un fait socio-religieux universel; de notions, car c'est identifier la forme avec la fonction et avec le mécanisme, identification qui ferait sourire en biologie, et qu'on commet à chaque instant dans les sciences psychologiques et sociologiques.

Bref, le totémisme est un système très compliqué; et il est certain que si un certain nombre de ses dominantes ont été reconnues, on n'est pas toujours très à l'aise quand il s'agit d'en interpréter les éléments secondaires. D'où le travail d'analyse et de dissociation qui a remplacé ces temps derniers, provisoirement, les essais de synthèse; d'où les scrupules de S. Hartland, de Frazer et de bien d'autres à édifier une théorie générale, soit même à publier un traité d'ensemble descriptif. Une telle prudence mérite l'éloge; elle n'est pas, comme semble le croire M. Toutain, qui en est resté à 1887 (Frazer), à 1897 (Marillier) et à 1902 (S. Reinach), un aveu d'impuissance. M'occupant depuis dix ans de totémisme, il m'eût été facile de déverser ici tout un jeu de fiches et toute une avalanche de faits². Je me contenterai de

1) Cf. La note suivante. Dans les îles du détroit de Torrès, on constate un remplacement du totémisme par le culte des héros : A. C. Haddon, *The Religion of the Torres Straits Islanders*, in *Mélanges Tylor*, Londres, 1907, p. 186.

2) Je renvoie simplement à *Folk-Lore*, au *Journal* de l'Institut Anthropologique de Londres et à *Man*, depuis 1887, aux index s. v. *totem* et *totemism*. On lira notamment la discussion entre Powell, *An american view of totemism*, *Man*, 1902, pp. 101-106 (cf. encore du même, pour le sens exact de sa terminologie, *XIXth Ann. Rep. Bur. of Ethnol.*, p. XLIX-L); E.-S. Hartland, *Notes on major*

demander à M. Toutain, s'il connaît, puisqu'il la réclame du totémisme, pour la religion grecque ou la romaine, pour le culte domestique ou le culte public de l'antiquité, une « hypothèse qui rend vraiment compte de la totalité des faits observés ». Pour ma part, je n'en connais pas, même en chimie, ou en physique, ou en biologie. C'est pourquoi les hypothèses se suivent rapidement, et c'est cette succession qui détermine les progrès des sciences¹.

Powell's article (ib., p. 113-115); N.-W. Thomas, *An american view of totemism* (ib., p. 115-118); du même, *Totemism* (ib., 1904, p. 74-78, critique de Hill-Tout, *Totemism, a consideration of its origin and import*, Trans. Roy. Soc. Canada, 2^e sér., t. IX, p. 61-99) et *Further remarks on M. Hill-Tout's views on Totemism* (ib., p. 82-85). Je rappelle qu'on trouvera dans le chapitre VIII (The origin of totem names and beliefs, pp. 131-175) de *Social Origins* (Londres, 1903) et dans l'Appendice (Some american theories of totemism, pp. 202-215) du *Secret of the Totem* d'Andrew Lang une critique serrée de toutes les théories autres que la sienne, à base onomastique; [cf. Powell, *XIXth Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, p. XLIX : « Totemism is a system of institutional naming »], la théorie conceptionniste de M. Frazer étant critiquée par A. Lang, p. 188-201 du second de ces livres et la mienne (*Mythes et Légendes d'Australie*, chap. V et VI) à plusieurs reprises dans *Man* : A. Lang, A. van Gennep's, *Mythes et Légendes d'Australie*, Man, 1906, pp. 123-126; A. van Gennep, *Réponse à M. Lang*, *ibid.*, pp. 148-149; A. Lang, *Questiones totemicae, A reply to M. van Gennep*, *ibid.*, pp. 180-182; A. van Gennep, *Questions australiennes*, Man, 1907, pp. 23-24; A. Lang, *Conceptional totemism and exogamy*, *ibid.*, pp. 88-90; A. van Gennep, *Questions australiennes*, II, Man, 1908, pp. 37-41; A. Lang, *Exogamy*, R. E. E. S., 1908, pp. 65-78.

1) Dans tout son article, M. Toutain montre une crainte, presque sacrée, des hypothèses, sentiment qu'il exprimait déjà dans la Préface (pp. iv-v) de ses *Cultes païens dans l'Empire romain* : « Nous nous sommes enfermé de propos délibéré dans les limites géographiques et chronologiques du sujet que nous avons choisi. Nous n'avons pas tenté d'élargir ce sujet par des comparaisons ambitieuses ou piquantes... » C'est imiter de trop près la science allemande, à laquelle manque aussi ce que M. Leo Frobenius appelle « Der Mut des Theoretisierens » (*Zeitschr. f. Ethnol.*, 1906, p. 740), précisément à propos des critiques que lui valut son affirmation, qu'il a depuis reconnue vraie, de l'existence du totémisme chez les Bantous du Congo.

IV

Après avoir défini de mon mieux le *totem* (protecteur collectif d'apparentés) et le *totémisme* (système à la fois magico-religieux et social), il convient de marquer leur rapport avec le *tabou*. On citerait aisément nombre de cas récents où *totem* et *tabou* sont pris l'un pour l'autre. Il paraîtrait que je suis partiellement cause de cette confusion, pour avoir intitulé un livre *Tabou et Totémisme à Madagascar*, titre d'où semble, à ce qu'on m'a dit, ressortir que le *tabou* et le *totémisme* sont une seule et même chose. Mais je crois que rien dans le texte même du livre n'autorise une pareille interprétation. En cherchant l'auteur responsable de la confusion dont il s'agit, on le découvre aisément. M. Toutain lui-même l'indique : c'est M. Salomon Reinach. Voici en effet des phrases de ce savant d'où un non-ethnographe doit inmanquablement dériver toutes sortes de notions erronées : « Entre le *tabou* et le *totem* il existe des liens ; le passage est facile de l'un à l'autre. En effet le *tabou* primitif, germe de tout pacte social, protège le *totem*, qui est l'animal ou le végétal *tabou*. On ne peut concevoir le *totem* sans un *tabou* et le *tabou* élargi paraît avoir pour conséquence logique le *totem*. Alors que nous ne saurions rien du *tabou* polynésien, du *totem* américain... principes puissants du même ordre que le *tabou* et le *totem*... on peut *a priori* établir l'existence des *tabous* et des *totems* dans les pays... », etc.¹

A tout lecteur qui rencontrant, dans un travail ethnographique sérieux, le mot *tabou* s'en trouverait gêné, je conseille de simplement le remplacer d'abord, provisoirement,

1) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I. Introduction pp. iv et v ; cf. encore p. vi-84 : « l'arsenal des tabous et des totémisme », etc. Il va sans dire que je ne vois pas comment « l'interdiction (*tabou*) élargie paraît avoir pour conséquence logique » l'espèce-animale-parente-et-protectrice-du-clan, car c'est là le sens exact du mot *totem* : on voit qu'il a un avantage terminologique. Cf. encore Fr. de Zeltner, *loc. cit.*, p. 217. « Le concept du totem n'est qu'un cas particulier du tabou » !

par ses équivalents indo-européens, par *deffends*, par *interdit*, par *interdiction* ou *prohibition religieuse*, par *sacer*, etc. Et toute confusion devient impossible.

Au sens strict, en effet, le tabou est une interdiction d'essence magico-religieuse et dont la sanction est également magico-religieuse. Ce n'est pas notre faute si les limites du magico-religieux sont plus vastes et plus confuses chez les demi-civilisés que, par exemple, dans le catholicisme, et si par suite le domaine de l'interdiction religieuse est chez eux plus variable : mais c'est parce que tel est le cas que les ethnographes ont abandonné les termes indo-européens et pris le mot *tabou*, plus élastique et pouvant servir à désigner tout un ensemble de notions qui n'existent plus chez nous, ou seulement sous des formes atténuées. Les divers groupements possèdent chacun leurs mots pour désigner les différentes variétés de défense : elles sont souvent toutes désignées par un mot unique, tel celui de *fady* (*fali*, dialectal, apparenté à *pali* indonésien, etc.) dont j'ai tâché d'analyser les nuances. En Mélanésie et en Polynésie *tabu*, *tapu*, présentent eux aussi plusieurs nuances, qui ne répondent pas toutes exactement à l'*interdit*. Si l'on peut reprocher quelque chose aux ethnographes, c'est, comme je l'ai fait à tort, moi aussi, pour Madagascar, d'avoir d'abord désigné toutes les formes de prohibition par un mot unique, celui de *tabou*, au lieu de le réserver pour l'interdiction magico-religieuse proprement dite. Nombre de *fadys* que j'ai appelés *tabous* n'en sont pas : ce sont de simples défenses, des règles de conduite. Or, il convient de noter que depuis quatre ou cinq ans la tendance à limiter le sens du mot *tabou* à l'interdiction magico-religieuse et à employer pour d'autres nuances des mots neutres comme règle prophylactique, défense, etc. s'est marquée de plus en plus dans les publications spéciales ; c'est-à-dire qu'à la période « sauvage » dans l'utilisation du mot *tabou* succède actuellement une période scientifique.

Est-il bien utile maintenant de répéter une fois de plus

que le tabou n'est pas un élément autonome, qui naît, vit, se développe par lui-même indépendamment des autres manifestations de l'activité religieuse? Je veux dire que le « ne pas faire » complète le « faire » comme la volonté complète la volonté qui toutes deux conditionnent l'activité; c'est un rite négatif qui s'adjoint au rite positif, et ces deux groupes de rites agissant conjointement constituent le culte¹.

Faut-il répéter aussi que, par suite, le tabou se rencontre dans toutes les religions, et que s'il y a des interdictions totémiques, il en est de shintoïstes, de brahmaniques, de bouddhiques, d'hébraïques, d'égyptiennes, de chrétiennes, etc. etc. Or si le mot de *totem* a été utilisé dans bien des sens abusifs, l'abus a été pire encore pour celui de *tabou*, et l'on ne peut que s'associer aux réclamations de M. N. W. Thomas². Mais de toutes manières, tabou et totem ne sont pas des équivalents; si ces deux mots se trouvent si souvent accolés, c'est que les interdictions (ou *tabous*) de toucher, blesser, tuer, manger le totem sont très systématisées, au point de former un ensemble qui constitue l'une des caractéristiques du totémisme, et d'autant plus frappante qu'une partie des objets et des êtres soumis à l'interdiction (au tabou) présentent une valeur utilitaire (par exemple alimentaire) hautement appréciée par les populations non-totémistes. Cette restriction volontaire de nature économique apparaîtrait comme anti-naturelle, n'était que le totémisme semble avoir pour but, au moins chez quelques groupements, de restreindre la dépopulation animale et végétale par excès de chasse, de cueillette et d'arrachage. Tel est le cas chez les Australiens Centraux, où les interdictions, ou rites négatifs, ont leur contrepartie dans tout un ensemble de rites de multiplication de l'espèce totem, ou rites positifs.

1) Cf. mon compte-rendu de J.-G. Frazer, *Early history of the Kingship*, R. H. R., 1906, t. LIII, p. 396-401.

2) Dans *Man*, t. V, 1905, pp. 62-63 [N° 36].

Il y a lieu de considérer le totem comme une divinité d'une sorte spéciale : mais dans le rituel se rapportant à d'autres catégories de divinités, comme les ancêtres là où il y a vraiment un culte des ancêtres, ou les *genii loci*, etc., on rencontre aussi toutes sortes de tabous, de sorte qu'on écrirait une monographie intéressante sous ce titre : Tabou et Culte des Ancêtres; et ainsi de suite.

Je crois qu'il ne peut plus rester de confusion dans l'esprit du lecteur à propos de questions en définitive très simples quand on veut bien prendre les mots avec le sens qu'ils ont, et doivent garder, dans la terminologie spéciale à la science des religions. En fait, le flottement contre lequel je tâche de réagir persistera tant que la science des religions n'aura pas atteint un degré tel qu'on puisse publier un petit lexique donnant le sens précis de chaque terme employé¹. Je rappelle seulement la difficulté qu'il y a à définir le *héros civilisateur*, le *démon*, le *sacrifice*, etc., termes cependant indo-européens, et combien il y a de variétés de divinités ou de puissances divines.

V

Dans les pages qui précèdent, j'ai donné assez d'indications de méthode pour n'avoir plus à exposer, à propos de la critique malveillante² formulée par M. Toutain à l'égard

1) Tel le *Lexique des termes d'art*, d'Adeline (coll. Quantin).

2) M. Toutain a découvert trois « postulats » sur lesquels reposerait ce qu'il appelle, très étrangement, « la méthode d'exégèse mythologique fondée sur le totémisme » : 1° « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique. » Personne n'a jamais dit cela, mais les ethnographes disent : « On rencontre l'organisation en clans totémiques chez des peuples dont la civilisation générale est le plus rudimentaire, relativement, et certains faits historiques font penser que certains peuples de l'antiquité classique avaient passé par ce stade d'organisation avant d'émerger dans l'histoire, c'est-à-dire pendant les périodes proto-historique et pré-historique » ; 2° « Tous les peuples, dans tous les pays du globe ont passé par le

de la méthode comparative, que des généralités¹.

La méthode historique se caractérise : 1° en ce qu'elle considère les phénomènes dans leur ordre chronologique ; 2° en ce qu'elle utilise des documents écrits ou figurés. La méthode comparative : 1° en ce qu'elle fait abstraction des conditions de temps et de lieu ; 2° en ce qu'elle utilise aussi le document oral. La méthode historique juxtapose, la méthode comparative compare. La première s'occupe des formes, la seconde des fonctions et des mécanismes. Le fait que

totémisme » ; M. Toutain « dérive tout aussitôt » ce deuxième postulat du premier, par quelles voies logiques, c'est ce que je ne vois pas ; en tout cas, si cette théorie a été soutenue sous une forme aussi absolue, elle est inadmissible ; mais M. Toutain devrait d'abord prouver, textes en mains, qu'elle l'a été, car chez Jevons, chez S. Reinach et *a fortiori* chez les autres partisans exagérés du totémisme, on rencontre souvent des réserves de détail ; 3° « Le totémisme est un système social et religieux dont les caractères essentiels sont parfaitement connus » ; certes ; je l'ai montré ci-dessus ; et j'appelle cela, non un postulat, mais une conquête importante de la science.

1) Il est nécessaire de relever au moins quelques-unes des nombreuses erreurs de fait commises par M. Toutain. C'est ainsi que toute l'argumentation des pp. 350-351 est proprement stupéfiante, depuis « En second lieu » jusqu'à « antiquité classique ». M. Toutain s'attaque à des adversaires soit morts et oubliés, soit inexistantes. Il n'y a pas d'ethnologue qui « ose affirmer que le développement social et religieux s'est fait exactement *dans les mêmes conditions* (sic !) chez les Germains ou chez les Scandinaves et chez les Latins, chez les Celtes et chez les Grecs », car nous savons que les « conditions » n'étaient pas « les mêmes ». Puis viennent deux questions, aussi étranges, suivies de cette affirmation remarquable : « S'il est un résultat incontestable de la philologie comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnographique, de la parenté originelle des divers peuples aryens. » Ceci, tel quel, est incompréhensible ; mais comme seule l'idée de M. Toutain m'importe, je rétablis d'abord les mots qu'il faut : « S'il est un résultat incontestable de la linguistique comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnique, de la parenté originelle des divers peuples parlant des langues et des dialectes indo-européens. » Ainsi on obtient un sens, mais précisément contraire à la réalité. Pour être dans le vrai, il faut mettre un « non » devant « unité » et devant « parenté ». Je me contente de renvoyer M. Toutain aux travaux de M. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, Hachette, 2° éd., 1907 ; *La religion indo-européenne*, *Revue des Idées*, 15 août 1907 ; *Les peuples aryens*, *Revue de Paris*, 1907, etc., ainsi qu'à ceux de M. Deniker, *Races et Peuples de la Terre*, Paris, 1900 ; *Les races de l'Europe*, *Revue des Idées* du 15 déc. 1905, etc., sans compter que l'observation directe suffirait.

l'objet d'étude n'est pas le même dans les deux cas, prouve déjà la légitimité de l'une comme de l'autre méthodes.

La méthode historique fut la seule admise officiellement jusque vers le milieu du XIX^e siècle, et c'est elle encore qui règne dans un grand nombre de travaux scientifiques. Cependant dès le XVIII^e siècle, Montesquieu, De Brosses, Dupuis, etc., appliquèrent la méthode comparative à l'étude des mœurs et des institutions. Mais elle ne commença de s'élaborer dans le détail qu'après la constitution de la biologie. Essentiellement, notre méthode, de quelque nom qu'on l'appelle, est une application à la vie sociale de la méthode spéciale qui fut élaborée pour l'étude de la vie physique. Car les phénomènes auxquels nous avons affaire sont vivants, et ceux dont s'occupent les historiens sont morts. Mais ils vivaient d'abord ; et si l'on considère un phénomène passé dans son actualité, on ne peut l'étudier qu'avec la méthode biologique.

Si la zoologie et la botanique étudient des formes extérieures, et tenant compte des circonstances de temps et de lieu, les classent en conséquence, la biologie classe les êtres d'après leur structure interne et conclut que l'Infusoire est plus primitif et plus ancien que l'Homme, bien qu'ils vivent en contemporains. Cette classification s'appuie en même temps sur des sciences dont la méthode est historique, la géologie et la paléontologie, laquelle est l'archéologie des animaux et des végétaux. Il s'ensuit que le terme de méthode « paléontologique », proposé par M. S. Reinach, ne saurait être admis, mais devrait valoir à son inventeur la bienveillance de M. Toutain.

Mais de même que la biologie et la géologie (avec la paléontologie) concourent à un même but, à une classification des êtres d'après leurs caractères intrinsèques, de même l'anthropologie (au sens étendu des Anglais), l'ethnographie, la sociologie, bref toutes les sciences qui ont pour objet les manifestations de l'activité humaine, ont besoin à la fois de leur méthode propre et de la méthode historique.

En effet, on peut étudier une institution déterminée, par

exemple la famille, isolément de toutes les autres institutions, et déterminer ainsi son évolution propre ; mais chacun des stades par lesquels elle a passé est en relation avec un milieu déterminé, dont les éléments ont nécessairement agi sur cette institution ; ainsi l'étude de la famille chez les Grecs ne peut se faire qu'à l'aide de la méthode historique, *pour la partie descriptive* ; de même pour la famille dans toutes les autres civilisations. Mais *l'explication* de l'évolution de la famille grecque ne s'atteint qu'en comparant cette évolution à celle de la famille égyptienne, romaine, germanique, amérindienne, australienne, etc., parce que c'est ainsi seulement qu'on arrive à discerner quels sont les facteurs et les éléments locaux externes, et quels sont les éléments intrinsèques.

Quand donc on veut étudier les phénomènes sociaux, il faut les étudier à la fois localement, à l'aide de la méthode historique, et comparativement à l'aide de la méthode biologique, afin d'arriver à les classer dans des catégories « naturelles » : famille, genre, espèce.

Les appellations qu'on a données à notre méthode sont évidemment trompeuses et n'expriment en définitive que des nuances. Je préfère le qualificatif d'ethnographique pour rappeler que les populations « sauvages » vivantes entrent en ligne de compte, et non pas seulement celles civilisées, ou du passé ; M. Durkheim et son école préfèrent « sociologique » pour indiquer qu'il s'agit de phénomènes sociaux, collectifs, et de mécanismes. Cette école a prouvé dans plusieurs Mémoires, que l'usage de la « méthode sociologique » conduit en effet à des explications, au lieu de conduire seulement, comme la méthode historique, à des constatations.

Qu'on doive apprendre à se servir de la méthode comparative, qu'elle ait ses règles et ses limites, c'est ce que je suis loin de contester, on l'a vu : mais je ferai remarquer que les cas ne manquent pas d'historiens ayant eux-même abusé de leur propre méthode : tant vaut l'homme, tant vaut l'instrument. Et l'un de ces abus est commis précisément par

M. Toutain lorsqu'il suggère que les sauvages en général et surtout les « totémistes » pourraient bien n'être que des « dégénérés ».

Cette attitude fut celle de la Bible et des théologiens. Le P. van der Burgt, le P. Lagrange, le P. Guillaume Schmidt, de la Société du Verbe Divin et directeur de *l'Anthropos*, la plupart des missionnaires, quelques théoriciens aussi sont du même avis, qui ne saurait être le nôtre pour les raisons exposées ci-dessus à propos de la « primitivité » du totémisme. L'un et l'autre phénomènes, le progrès comme la décadence, sont évidemment « naturels », puisque tout être croît à partir du germe jusqu'à un sommet d'où ensuite il redescend. En matière de civilisation, le germe nous demeure à tout jamais inconnu ; dans quelques cas (Assyro-Babylonie¹, Égypte, Mexique, Pérou, etc.), nous pouvons suivre de près les mouvements ascendants et les mouvements descendants, et même découvrir parfois les moments d'apogée². Il va de soi qu'en cette matière, la seule méthode applicable, c'est la méthode historique, sauf pour *l'explication*, c'est-à-dire pour la détermination des forces³ qui ont agi dans un sens ou dans l'autre.

1) On trouvera un tableau tracé de main de maître, des oscillations culturelles de l'Assyro-Babylonie dès le début jusqu'à ce jour dans H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, 1907, pp. 13-41.

2) Je crois utile de signaler l'importance de la *théorie des mutations*, de De Vries, pour l'étude des civilisations et de leurs éléments.

3) Parmi ces forces, celles d'ordre psychologique sont fort importantes et la méthode historique ne pourrait les restituer pour l'antiquité ; elles sont au contraire un terrain de recherches accessible aux ethnographes et à la méthode comparative. L'élément psychologique joue un rôle considérable dans le totémisme. Cependant il n'a guère été analysé jusqu'ici. Les observateurs sont unanimes à reconnaître que tout membre du clan totémique *se sent lié à son totem par un lien spécial*, qui tient de la vénération, du respect, de l'adoration. Ce doit être quelque chose comme le sentiment qui lie des frères et des sœurs entre eux et à leurs parents, puisque le totem est à la fois ancêtre et frère de ceux dont il est le protecteur. A. C. Haddon nomme ce sentiment une « affinité mystique » (*Rep. Cambridge Exped. Torres Straits*, t. V, p. 184). Le totémisme implique donc une forme spéciale de la sensibilité ; il implique en outre une

Or, le mouvement ascendant ne peut être étudié qu'en lui-même: au lieu que l'apogée et le mouvement descendant, ayant un passé, doivent être comparés à lui et éclairés par lui. Quand donc on traite les « sauvages » ou les « totémistes » de « dégénérés », on se charge volontairement de *onus probandi*, puisqu'on s'engage par là à découvrir et à décrire le point de départ du mouvement descendant, c'est-à-dire l'apogée, puis le mouvement ascendant qui a précédé ce moment, et enfin à expliquer les raisons de cette double évolution. Que M. Toutain démontre de quelle forme de zoolâtrie, de quel système de consanguinité et de quel système matrimonial le totémisme est une dégénérescence, puis de quelles formes de début ces formes antérieures au totémisme sont elles-mêmes sorties, et qu'il nous explique le mécanisme de ces évolutions complexes: et nous tous qui nous occupons de totémisme, de religions et d'institutions à la fois historiquement et comparativement, nous lui saurons un gré infini de son œuvre.

En attendant, nous nous en tiendrons à une méthode et à des points de vue qui ont produit déjà, dans plusieurs directions, d'heureux résultats, nous souvenant que la linguistique comparée, le droit comparé, etc., eurent aussi à briser l'obstacle qu'on leur voulait opposer avec la « méthode historique ».

A. VAN GENNEP.

orientation intellectuelle spéciale, qui s'exprime par des catégories logiques propres et un système spécial de classification cosmologique; et enfin une technique spéciale, à la fois magico-religieuse, agricole et industrielle.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1903-1907

THE ACADEMY.

T. LXIV, 1903, 1^{er} semestre.

16 mai. EAST, *The last Days of great men : Cromwel, Napoleo, Mahomet*. Conclusions très contestables.

T. LXV, 1903, 2^e semestre.

23 juillet. KING, *A search for the Masked Tawareks*. Ce compte-rendu n'est en réalité qu'une annonce du livre.

26 septembre. CAMPBELL OMAR, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*. L'auteur du compte-rendu paraît à bon droit sceptique sur les prétendus miracles d'un certain Hasan Khân, un musulman qui avait reçu son initiation d'un *Sadhu* hindou.

7 novembre. JOHNSON PACHA, *The Dialogue of the Gulshan-i-Raz*. Eloge de la traduction de cet ouvrage soufi.

14 novembre. R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*. L'auteur du compte-rendu, qui n'a pas lu le livre, regrette qu'il n'ait pas été fait d'emprunt au *Journal of the South african Folk-lore*. S'il avait pris la peine d'ouvrir le volume, il aurait vu que les contes 96, 97, 125 ont été précisément empruntés à ce recueil et que la source est indiquée.

T. LXVI, 1^{er} semestre 1904.

2 janvier. KEMAL ED DIN d'Ispahan, *The Hundred Love's Song*, tr. par Gray et mis en vers par Mumfort. Le succès, quoique tardif, des *Roubayat* de 'Omar Khayyâm arrangés par Fitz-Gerald, a excité l'émulation et de là, la publication de ces vers d'un poète égal à 'Omar, Kemal ed din, qui vivait dans le XII^e et le XIII^e siècle, fit des vers où se mêlent l'amour et le pessimisme, et fut tué par un Tatar de l'armée d'Oktai-Qaân. Les vers anglais dans lesquels sont traduits ces quatrains sont trop languissants pour bien rendre la poésie de Kemal ed din.

30 avril. SCOTT, *History of the Moorish Empire in Europe*. D'après le C. R. par W. Lawler-Wilson, l'auteur ne paraît pas être orientaliste. Il s'est servi de Dozy autant que possible ; mais Dozy ne va que jusqu'à la fin des Almoravides. La liste bibliographique des auteurs consultés

est surabondante et malgré cela incomplète; la transcription des mots arabes n'est pas satisfaisante.

14 mai. DAWSON, *Things seen in Morocco*. Le C. R. par Budget Meakin est très indulgent : il signale cependant le mauvais goût de l'auteur, son ignorance du Maroc réel en dépit des *Bismillah* dont son livre est semé et de son portrait en Arabe de fantaisie à la p. 350. C'est un livre de touriste, superficiel et mal informé.

T. LXVII, 2^e semestre 1904.

2 juillet. P. LOTI, *Vers Ispahan*.

9 juillet. WEIS, *The Sheiks of Morocco*. C. R. par Budgett Meakin. Il y avait à faire des critiques sur ce volume, mais celles de M. B. M. prouvent, en dépit de ses propres ouvrages, que la littérature historique du Maroc lui est étrangère. On pourrait en dire autant de l'arabe littéraire si *Dalil el Khairat* n'est pas une faute d'impression pour *Dalil*.

13 août. AFLALO, *The truth about Morocco*. C. R. par Budgett Meakin. L'ouvrage aurait dû être plus sévèrement apprécié, mais ses tendances anti-françaises lui ont valu l'indulgence de l'auteur de l'article.

17 septembre. A. COLVERT, *The Alhambra*, Compte-rendu sévère par Lawler-Wilson.

24 septembre. BEN SUSAN, *Morocco*. C. R. par Budgett Meakin : paraît être plutôt un livre d'images qu'autre chose.

T. LXVIII, 1^{er} semestre 1905.

7 janvier. SHRARZI, *Life of 'Omar Al Khayyami*. Livre agréable à lire, mais qui, en réalité, n'ajoute que peu de chose à ce que l'on sait de la vie de l'auteur des *Roubayat*, moins apprécié en Perse qu'en Angleterre.

25 mars. HADJI KHAN et SPARROY, *Mecca unveiled*. Description vivante et animée du pèlerinage à la Mekke, fait par un Musulman, correspondant spécial du *Morning Post*.

17 juin. A. GOODRICH-FARRER, *In a Syrian Saddle*. Il ne paraît pas, d'après le compte-rendu, que la connaissance de l'islam ait à profiter de ce livre, d'ailleurs agréable à lire.

T. LXIX, 2^e semestre 1905.

5 août. WOLLASTON, *The Sword of Islam*. L'auteur anonyme du compte-rendu reproche à tort à ce livre diverses méprises, ainsi de considérer le sultan comme l'héritier des Khalifes : or, après la conquête de l'Égypte par Salim I, le dernier fantôme de Khalife abbaside, conservé pour la forme par les Mamelouks, céda ses droits au conquérant. Que le sultan ne soit pas reconnu en Perse ou au Maroc, peu importe, la

question de droit prime la question de fait; et d'ailleurs, le critique s'imagine-t-il que le Khalife de Baghdad était reconnu par tout le monde musulman? D'autres erreurs réelles sont relevées: par exemple les Idrisides n'ont jamais régné de Fas à Bombay, mais l'auteur de l'article a tort d'assimiler, au point de vue religieux, l'état musulman des Idrisides à Fas avec celui des rois de Tlemcen. Somme toute, ce livre, composé par un fonctionnaire civil du gouvernement de l'Inde, est très médiocre: quoique la critique ne soit pas exempte de reproches, elle n'est pas trop sévère: loin de là!

18 novembre. *The Rose-Garden of Sa'di*, trad. par CRANMER BYNG. Éloge de cette traduction de morceaux choisis du *Goulistân*.

25 novembre. M^{me} LOYSON, *Jerusalem through the Lands of Islam*. Ce livre, tendant à démontrer la fraternité des trois religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islamisme, est surtout enthousiaste: il n'a rien de scientifique.

THE ATHENÆUM.

T. I, 1903.

31 janvier. F. HENRY, *Les Rubaiyat* d'Omar Khayyâm, trad. en vers français d'après la version anglaise d'Ed. Fitzgerald. Éloge de cette traduction d'une traduction.

28 février. FOREST, *Cities of India*. Une part importante est faite à l'art musulman dans la description de quinze villes, parmi lesquelles Delhi, Agra, Lücknow, Cawnpore.

14 mars. E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia* (I, from early times until Firdawsi). En l'état peu brillant des connaissances du grand public en fait de choses d'Orient, ce livre, qui s'adresse aux amateurs aussi bien qu'aux orientalistes, sera le bienvenu. Il est écrit au point de vue persan, aussi est-il hostile aux Omayyades (ce qui est une injustice); on pourrait retourner contre plusieurs Khalifes abbasides les reproches que l'auteur adresse à leurs prédécesseurs. L'histoire religieuse ne se sépare pas de l'histoire littéraire et ce n'est pas un des moindres mérites de ce livre de les avoir exposées de front.

11 avril. G. F. ABBOT, *The Tale of a Tour in Macedonia*. Le gouvernement turk excepté, l'auteur donne la préférence aux Musulmans sur les Chrétiens et à ceux-ci sur les Juifs: mais le critique fait remarquer que la situation locale des quartiers explique la supériorité apparente de

l'un sur l'autre. Du reste, il ne faut pas chercher dans ce livre des documents sur la période troublée que traverse en ce moment la Macédoine. — BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt*. En faisant l'éloge mérité de ce livre, l'auteur de l'article présente des remarques très justes sur l'identification de Cyrus et du Moqauqis, proposée par M. Butler.

18 avril. ISABEL SAVORY, *In the Tail of the Peacock*. Ce livre n'ajoute rien à ce que nous savons sur le Maroc. — DE SEGONZAC, *Voyages au Maroc*. L'article est écrit dans un esprit anti-français et combat spécialement la préface où M. Étienne affirme les droits imprescriptibles de la France sur le Maroc. Quant au livre lui-même, il est considéré comme un des plus importants qui aient été publiés dans ces dix dernières années.

16 mai. WHIGHAM, *The Persian Problem*. D'après le compte-rendu, ce livre est écrit surtout au point de vue politique : on ne voit pas qu'il parle de l'islam en tant que religion.

23 mai. CORVO, *The Rubaiyat of Umar Khaiyam*. On a vu plus haut une traduction française des quatrains d'après la version anglaise de Fitz-Gerald : voici une traduction anglaise d'après la version française de Nicolas : elle est agréablement raillée dans cet article : ne semble-t-il pas qu'il serait plus naturel de faire la traduction sur le texte persan ?

30 mai. STANLEY LANE POOLE, *Islam*. Dans ce petit travail, l'auteur a fait exactement ressortir les particularités significatives de l'islam.

27 juin. HALID EFENDI, *The Diary of a Turk*. Peinture exacte de la vie turke, et surtout, d'après l'extrait cité, de l'hostilité contre les communautés chrétiennes de l'empire ottoman.

T. II, 1903.

8 août. CL. HUART, *A history of arabic literature*. Éloge de la traduction anglaise.

10 octobre. CURTIS, *The Turk and his lost Provinces*. Notes d'un journaliste turcophile qui plaide en faveur de 'Abd ul Hamid les circonstances atténuantes parce qu'il est neurasthénique, mais bon musulman, aussi fanatique qu'un derviche de l'Asie centrale. D'après le compte-rendu, ce livre ne paraît pas avoir grande valeur.

5 décembre. GIBBS, *History of Ottoman poetry*, t. II. Éloge mérité de l'auteur, mort, avant la publication de la fin de son important ouvrage, confiée après lui à M. E. G. Brown. — HASTIE, *The Festival of Spring*, trad. de Djelâl ed din Roumi. L'auteur de l'article fait justement remarquer qu'à part Hafiz et Omar Khayyâm de qui la réputation lui

paraît usurpée, les poètes persans du plus grand mérite sont ignorés du public anglais. C'est, à mon avis, la faute de ce dernier, car la traduction de *Leïla et Madjnoun* par Atkinson, celle des *Laouâih'* de Djâmi' par Whinfield et Muhamed Kazwini, celle de l'*Iskender Nâmeh* par Clarke, celle de l'*Anwâr i Suheily* par Eastwick, les *Flowers from a persian Garden* de Clouston, le *Story-book of the Shah*, d'Ella Sykes, sans parler de la magistrale *Literary History of Persia* d'E. G. Browne permettent aux lecteurs anglais de se faire une idée de la valeur de Nizâmi, de Djâmi', de Hosâïn Vaiz Kâchehi, de Sa'adi et de Firdaousi. La traduction de M. Hastie rendra service, mais il aurait pu éviter dans sa préface une violente sortie contre Omar Khayyâm.

T. II, 1904.

5 mars. *The Seven Golden Odes of Pagan Arabia*. Les *Mo'allaqât* traduites par lady Blunt ont été mises en vers anglais par W. Scaven Blunt. Il eût été bon d'observer que le titre de « Golden Odes » n'est pas exact ; l'auteur du compte-rendu commet une erreur semblable en traduisant *Mo'allaqât* par *the Suspended Poems*. Il signale les difficultés d'une œuvre semblable, étant donnée la différence d'impressions, d'inspiration et de civilisation, et remarque que la tentative de traduire les *Mo'allaqât* dans des vers anglais de mètres analogues à ceux de l'original est illusoire. Il ajoute que W. Blunt n'a pas poussé son imitation jusqu'au bout, puisqu'il n'a pas conservé la rime, qui joue un si grand rôle dans la poésie arabe. Mais il a tort de relever cette assertion que les Arabes ne pratiquaient pas l'art de construire en pierre : les monuments du Yémen qu'il cite à ce sujet appartiennent à un autre peuple que celui chez qui les *Mo'allaqât* furent composées.

12 mars. *The Hundred Love-Songs of KAMAL ED DIN of Ispahan*, trad. par Gray et mis en vers par Ethel Mumford. La traduction en vers de ce poète, inférieur à Baba Tahir et Omar Khayyâm, est excellente. — *The Quatrains of ABU 'L 'ALA*, trad. par Ameen F. Rihani (Grant Richards). Jamais Abou 'l 'Ala n'a composé de quatrains : il s'agit, en réalité, de passages extraits de son *Diwân*. Le traducteur ignore les travaux dont ce poète a été l'objet, même ceux de Rieu, de Margo-liouth, de Von Kremer.

30 avril. LOTI, *Vers Ispahan*. Le titre n'est pas absolument exact et si les descriptions se lisent avec plaisir, l'auteur n'est pas toujours bien informé.

21 mai. A. J. DAWSON. *Things seen in Morocco*. C'est un livre d'im-

pressions personnelles, non une œuvre scientifique, comme le déclare l'auteur.

18 juin. SCOTT, *History of the Moorish Empire in Europe*. Après avoir signalé le manque absolu de références, l'influence du style, l'initélligence de la valeur de Mohammed, etc., l'auteur de l'article, peu conséquent avec lui-même conclut en disant que ce livre est « d'un profond et réel intérêt ». On pouvait juger plus sévèrement cette compilation superficielle.

25 juin. D. G. HOGARTH, *The penetration of Arabia*. Éloge du livre. T. II, 1904.

9 juillet. Compte-rendu sommaire de l'édition de la seconde partie du *Lubābu 'l Albāb* d'AOUFI, du Catalogue des manuscrits persans rassemblés par John et Ashburn; du Catalogue des manuscrits persans de l'India Office (ce dernier est très détaillé, quelquefois d'une manière superflue); de l'*History of the philosophy in Islam* de J. DE BOER, trad. par M. R. Jones (version exacte), du Manuel de numismatique de Codrington; du *Dar ul islam* de Jones (l'appréciation pouvait être plus sévère).

6 août. AUBIN, *Le Maroc d'aujourd'hui*. Éloge mérité de ce livre, malgré quelques légères critiques. — WEIR, *The Sheikhs of Morocco*. L'auteur du compte-rendu ne paraît pas connaître l'ouvrage de M. Cour (*L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*) qui traite ce sujet d'une façon plus scientifique. — AFLALO, *The Truth about Morocco*. Le compte-rendu de ce pamphlet est assez peu clair malgré la conclusion qui semble donner tort aux idées de l'auteur.

8 octobre. FORREST et BEN SUSAN, *Morocco*. Éloge presque exclusif de la partie artistique du livre : c'est ce qu'il y a de mieux. T. I, 1905.

12 février. SHIRAZI, *Life of Omar al Khayyāmi*. Quoique prétendant avoir eu recours à des manuscrits aussi inconnus que précieux. l'auteur oublie d'en donner les références. Elles auraient été nécessaires pour justifier les choses étranges qu'il avance, à savoir que le surnom d'El Khayyāmi provient d'une tribu arabe qui aurait émigré dans le Khorasān, etc. — LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, t. I. Éloge de ce livre.

17 juin. FERRY, *La France en Afrique*. L'entente proposée par l'auteur entre les Senousya et la France paraît une chimère.

24 juin. Indication de quelques vers de 'Omar Khayyām, un dialogue entre lui et la Raison, qui se trouvent dans un manuscrit du British Museum.

T. II, 1905.

26 août. HAFNER. *Texte zur arabischen Lexicographie*. Annonce du livre.

T. I, 1907.

9 février. GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *The Desert and the Sown*. Récit animé et agréable à lire d'une excursion en Orient, malgré quelques erreurs d'appréciation.

2 mars. ARMINJON, *L'Enseignement, la Doctrine et la vie dans les universités d'Égypte*. Ouvrage consciencieux et qui répond exactement à son titre.

25 mai. WALLIS BUDGE, *The Egyptian Sudan*. La possession du Soudan a toujours été considérée comme indispensable aux maîtres de l'Égypte, même au temps des Pharaons, qui en tiraient de l'or et des esclaves. Tout en rendant justice aux mérites du livre, l'auteur de l'article fait des réserves sur le style et les dispositions des matériaux. Les illustrations sont prodiguées.

T. II, 1907.

10 août. MANUCCI, *Storia do Mogor*. Cet ouvrage, important pour l'histoire de la dynastie moghole dans l'Inde, n'était connu que par l'abrégé défiguré qu'en avait donné le P. Catrou en 1705. La nouvelle traduction anglaise est faite sur l'original manuscrit. Il serait à désirer que celui-ci, rédigé partie en portugais, partie en français et partie en italien, fût publié dans le texte.

24 août. DAVIS, *The Persian mystics; Jalâl ud dîn Rûmi*. Bon choix de vers de ce grand poète mystique, principalement d'après les traductions de Nicholson et de Whinfield. — HOCEYNE AZAD, *La roseraie du savoir*.

7 septembre. J. CAMPBELL OMAN, *The Brahman, Theists and Muslims of India*.

18 septembre. HAJI A. BROWNE, *Bonaparte in Egypt and the Egyptians of To-day*. L'auteur est un Anglo-irlandais converti à l'islamisme et qui poursuit deux buts difficiles à concilier : le triomphe du panislamisme et les bons rapports entre les Musulmans orientaux et l'empire britannique. Il ne croit pas, du reste, à l'existence réelle du nationalisme égyptien. Toutefois, dans son argumentation, il simplifie ses hypothèses en supprimant un facteur important. Quelques fautes de goût (comme dans le portrait de Méhémet Ali) et de style.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE SOUSSE.

1904, 1^{er} semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*, maire très abrégé de la période musulmane de 1616 à 1863.

2^e semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*. La lithographie citée (p. 143 et suiv.) est absolument insuffisante pour la période musulmane.

1905, 2^e semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*. L'histoire relative à cette ville pendant la période musulmane est trop sommairement traitée. L'auteur semble ignorer que les inscriptions de Sousse ont été publiées et traduites dans l'ouvrage de H. R. Basset (*Épigraphie tunisienne*, Alger, 1882, in-8°). Bibliographie favorable par R. Basset.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE.

1^{re} année, 1907.

Fasc. I. GADEL, *Notes sur l'Air*. Détails sur la fête de la Touareg qui se célébrait à Agades (et non Agadez), rétablie avec l'occupation française : elle avait pour but de régler les affaires d'un certain nombre de tribus des Touaregs, de régler les contestations et, entre autres, de faire restituer à la tribu maraboutique des Igdalen, qui avait participé de ne pas se défendre contre les attaques et les vols, ce qui avait été enlevé.

Fasc. III. R. ARNAUD, *Un chérif marocain enterré à Sousse*. Biographie et récits de miracles d'un chérif venu du Tafilalet d'Abbâs, affilié aux Qadrya Bekkarya et qui s'établit à Sousse il y a un siècle. Il y introduisit la confrérie à laquelle il appartenait et son tombeau est encore vénéré de nos jours, même par les orthodoxes.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER.

T. VIII, 1903.

1^{er} trimestre. TORRÉ, *Note sur la zaouïa de Regania*. Cette zaouïa, à l'extrémité sud du Touat est la plus importante de la région.

grand-père du cheïkh actuel vint s'établir au Touat; il semblait se prévaloir d'une origine chérifienne par *Hosain*, fils de 'Ali; son tombeau est l'objet d'un pèlerinage régulier vers le 30 avril. Dans le récit de ses miracles, on trouve celui d'un anéantissement absolu; le cheïkh s'élève en l'air, devient pareil à une lueur vacillante qui disparaît. Une autre fois, tandis qu'il lit Ibn 'Aṭa Allah, son corps se rapetisse et finit par se dissoudre « comme un morceau de sucre dans l'eau ». Les *Reg-gania* sont une branche des *Qadrya*.

2^e trimestre. NEIGEL, *Au cœur de l'Afrique*. Quelques détails sur les *Senousya* et leur action au Soudan. — RINN, *Les Krouane* (sic) *Naqch-bandya*. Note sommaire et qui ne renferme que des choses connues depuis longtemps.

3^e trimestre. DURRIEUX, *Les grandes villes du Turkestan*. Quelques détails pittoresques sur les derviches *Naqchibendis*. Légende de *Chah-Zendéh*.

T. IX, 1904.

1^{er} trimestre. JOLY, *La plaine des Beni Sliman* (suite). Renseignements sur l'influence exercée sur cette tribu par des marabouts dont les ancêtres vinrent au xvi^e siècle et ont leurs tombeaux dans des qoubbas vénérées encore aujourd'hui.

2^e trimestre. CALDERARO, *Les Beni Goumi*. Légende sur la conversion des B. Goumi par le marabout Si Bayezid de « Bestama », enterré à quelques centaines de mètres au nord de Bakhti, au iv^e siècle de l'hégire. Ce qui montre le peu de vraisemblance de cette légende, c'est que le Bayezid de Bestama en question n'est autre que le célèbre mystique Bayezid de Bistâm (Abou Yazid Taïfour ben 'Isa ben Adam ben Sourouchan), mort en 261 ou 264 hég. Il est à remarquer qu'Ibn Khaldoun consacre aux B. Goumi un chapitre (*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. IV, p. 162-165) que n'a pas connu l'auteur de l'article, et ne fait aucune mention de cette légende, postérieure par conséquent au xv^e siècle. Détails sur les confréries auxquelles se rattachent les populations : en premier lieu, l'ordre de Kerzaz, fondé au commencement du xvi^e siècle par le chérif Ahmed ben Mousa, se prétendant issu des Idrisides; l'ordre des Tayybyah d'Ouezzân; l'ordre des Zyanya de Kenadsa, fondé au xvii^e siècle par El H'adj Mohammed ben 'Abd er Rahman, chérif venu de l'Oued Dra'a; l'ordre des Qadryah. Histoire de la fondation d'Igli au milieu du xvii^e siècle par le marabout Sidi Mohammed ben 'Othmân venu du Timimoun, où existent encore des membres de cette famille; mais cette zaouyah n'a pas d'importance. Il est à re-

marquer qu'au XI^e siècle El Bekri mentionne déjà une ville prospère d'Igli qu'il place dans le Sous. Les principales confréries du pays sont celles de Sidi Mohammed ben Bouzyan de Kenadsa, de Kerzaz, de Ouez-zân (Tayybyah) et des Qadrya.

4^e trimestre. DURAND, *Notes sur les Touaregs*. Au point de vue historique, il y a peu de chose à en tirer : nous voyons par exemple (p. 701) que les Kounta « habitaient autrefois La Mecque et Médine et appartenaient à la tribu des Beni Oumia, Ommiades » (*sic*). La généalogie des marabouts des Kounta, depuis Mohammed El Kounti qui serait venu d'Arabie il y a neuf générations et dont le tombeau est dans une qoubbah chez les Rguibah est intéressante : sous certains rapports, elle diffère de celle qu'a donnée Barth (*Reisen in Afrika*, t. IV, p. 586-587). Récit d'un miracle du cheïkh Si Mokhtâr, père de l'auteur du *Kitâb et Tarâif*, mort, d'après Barth, en 1226 hég. (1811).

T. X, 1905.

1^{er} trimestre. CHARLET, *Les palmiers du Mzab*. L'auteur a voulu faire parade d'une pseudo-érudition défigurée par une masse de fautes ; la *Kharidat el Adjâib* y est appelée à plusieurs reprises *Khoridat el Adjâib* et attribuée (p. 12, note 1) à un certain « Bouhafa Omar el Ouordi » qui doit être Abou Hafs 'Omar ibn el Ouardi. Ailleurs (p. 16, note 2) le *Haidt el Haïaouân* d'Ed Damiri est travesti en « *Aïat el Aïouan* du cheïkh Khameledine... el Domiri ». A la bibliographie inexacte et incomplète que renferme cette note, l'auteur aurait dû joindre l'article consacré au palmier par El Qazouini (*Adjâib el Makh-louqât*, éd. Wüstenfeld, p. 268-269) et surtout l'ouvrage d'Es Sidjistiâni, publié par B. Lagumina : *Il Libro della Palma* (Rome, 1891, in-4°). P. 14, note 1, il est question de livres *ibadites* (lisez *abadhites*), imprimés « à Tunis et en Turquie » ; l'auteur aurait bien dû les nommer. Ceux qui se sont occupés de l'histoire kharedjite n'apprendront pas sans surprise que Ghardaïa fut fondée au XI^e siècle (de l'hégire, c'est trop tard ; de notre ère, c'est trop tôt) par un marabout « venu de Saguia El Hamra ». Si l'auteur avait été au courant de l'histoire musulmane, il aurait su que ce n'est pas ce que racontent les Kharedjites. Le reste à l'avenant. — A. COUR, *Les derniers Mérinides*. Excellente contribution à l'histoire du Maroc.

2^e trimestre. WATIN, *Origine des populations du Touat*. Mélanges de traditions mi-religieuses, mi-généalogiques auxquelles on ne peut accorder confiance au point de vue historique ; elles sont intéressantes pour le folk-lore. BRUNACHE, *Le pèlerinage à la Mekke*.

T. X, 1906.

1^{er} trimestre. Lieutenant PALASKA, *Les Oulad bel Horma*. Légendes religieuses sur Sidi Tadj, 13^e fils de Sidi Cheikh et ses descendants, desquels fait partie Bou Amama.

2^e trimestre. H. GARROT, *L'islamisme et son action en Berbérie*. Tableau général non exempt d'erreurs (le commencement de la décadence du monde musulman remonte plus haut que la chute du Khalifat abbaside, p. 155; il y a plus de 1.000 Senousya en Algérie, p. 173). — BEN HAZERA, *Six mois chez les Touaregs*. Au chapitre *Instruction*, la légende de Salomon, appuyé après sa mort sur un bâton que rongent des termites (cf. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 279) est reproduite d'une façon altérée sous prétexte d'expliquer l'appellation de *Talilt tasettafet* donnée au mois de safar.

4^e trimestre. BEN HAZERA. *Six mois chez les Touaregs* (suite). Renseignements sommaires sur les pratiques religieuses et les superstitions; légende sur l'origine de la Grande Ourse; il n'y a rien de commun entre l'Elyas des contes touaregs et Elyas, fils de Salih le Berghouâti; les aventures du premier avec son oncle Amamellen auraient dû être plutôt rapprochées de celles de Loqmân et de son neveu Loqaïm (cf. mon *Loqmân berbère*, p. xxxvii-xxxix). — ALBERT, *Chikh Ma el Amin*. Biographie du célèbre cheikh fanatique de la Saguiat el Hamra.

T. XII, 1907.

1^{er} trimestre. A. JOLY, *Étude sur la Titteri* (2^e partie). Quelques renseignements sur les marabouts et particulièrement Sidi Mohammed Ould Bokhâri, fondateur du ksar de ce nom; un de ceux qui rétablirent l'islam dans cette région, probablement au xv^e ou au xvi^e siècle.

2^e trimestre. DESCHAMPS, *Le Dagana*. Les superstitions qui se mêlent à l'islam dans cette partie du Tchad sont simplement mentionnées sans autres détails. — LEFÉBURE, *La main de Fathma*. Recueil de faits destinés à prouver que les superstitions relatives à la main sont communes à tous les peuples. Sous cette forme, l'affirmation est vraie. Mais dans le cas particulier de l'amulette connue sous le nom de « main de Fathma », il est impossible de ne pas admettre un emprunt au moins dans la région méditerranéenne.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'EST.

XX^e année, 1905.



Fasc. II. E. GALLOIS, *Aux Oasis algériennes ou tunisiennes*. Description sommaire des Oasis sans rien qui concerne particulièrement l'islam.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN.

T. XXIII, 1903.

Juillet-septembre. DUVAUX, *La mentalité indigène en Algérie*. L'auteur, partant de ce principe (qui n'est pas absolument exact) que la mentalité indigène n'a pas varié en Algérie depuis la conquête, propose de la modifier par un double moyen : organiser une propagande par les officiers auprès des soldats des régiments indigènes et s'attacher les hauts personnages religieux pour démontrer que les Musulmans ont tout avantage à vivre en bonne harmonie avec les Chrétiens. L'intention de l'auteur est louable, mais il a oublié un facteur important : la communauté d'intérêts matériels. Quant au premier moyen, il est impraticable ; le second est assez délicat — *Lettre des Oulama* de Fez, trad. par VIALA : fetoua rendu contre le Rogui. Bibliographie : W. et G. MARÇAIS, *Les monuments arabes de Tlemcen*. Compte-rendu élogieux par A. Bel.

Octobre-décembre. A. MOULIÉRAS, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc*. Il s'agit des Zkara, voisins des B. Iznacen, au S. O. d'Oudjda, que l'on ne connaissait que par quelques passages de la *Reconnaissance* de Foucauld et une note insérée dans les *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*, où les Zkara sont donnés comme les serviteurs religieux des marabouts de Kenadsa (T. I, p. 175-177 et non 155-157 comme il est dit par erreur à la note A de la page 302). Description géographique et politique de la tribu ; renseignements sur le dialecte. Ces détails sont suivis d'une dissertation assez confuse sur les Zénètes (Zénata) où l'on trouve des propositions singulières comme celle-ci : « Les Zénètes ne sont ni franchement Arabes, ni franchement Berbères ». Ce chapitre est à supprimer. L'auteur passe ensuite à l'« anti-islamisme » des Zkara. Ici, je dois faire des réserves. D'après des renseignements que j'ai reçus de Tinzi, centre de la tribu, les informateurs de M. Mouliéras auraient souvent abusé de sa confiance. L'un d'eux, Bou Terfas ben Messaoud avait servi d'informateur aux bureaux des affaires indigènes de Lalla Maghnia, mais les renseignements qu'il apportait ne tardèrent pas à être reconnus pour la plupart fantaisistes,

et il fut remercié pour cette raison. Mais en admettant que les renseignements fournis à M. Mouliéras ne contiennent aucune exagération, ils ne permettent pas de conclure que leur système religieux soit un « déisme pur » ou même un « déisme sceptique » (p. 331). La conclusion (p. 332) prouve seulement l'ignorance de cette tribu, ignorance qui était générale dans le Maghrib central au xv^e siècle et dont les traditions relatives aux prédicateurs venus de l'Ouest nous donnent de nombreuses preuves (Cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam et l'Algérie légendaire*, passim). Bibliographie : HUART, *Littérature arabe*, C. R. par René Leclerc. O. HOUDAS et W. MARÇAIS, *Les traditions islamiques traduites du Sahih d'El Bokhari*. Important compte-rendu par A. Bel. Il aurait pu regretter la suppression des *isnids*. R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*. C. R. par A. Bel.

T. XXIV, 1904.

Avril-juin. *Lettre adressée par le prétendant aux habitants de Taza*, trad. par VIALA.

Juillet-septembre. A. MOULIÉRAS, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc* (suite). L'auteur, après avoir soupçonné les Zkara de professer « un déisme sceptique » reconnaît ensuite chez eux le positivisme d'Aug. Comte quoiqu'ils ne possèdent pas « l'ampleur ni le développement du système de l'illustre maître de Littré » (p. 235). En présence de ces expressions enthousiastes, souvent peu conséquentes avec elles-mêmes, il est permis de faire des réserves sur ce qui est dit des « Rousma, directeurs spirituels des Zkara ». Quant à Sidi Ahmed ben Yousof, auquel ceux-ci se rattachent, il m'est impossible d'admettre l'opinion avancée par M. Mouliéras et d'accepter comme authentiques et les dictons satiriques attribués au ouali, publiés par moi en 1890, et les descendances problématiques de ceux qui prétendent se rattacher à lui. Quiconque a étudié sérieusement l'histoire d'un ouali du xvi^e siècle, ne pourra jamais croire à un « Janus religieux à double face, la face tournée vers les Mahométans, toujours refrognée, grimaçante et grondante, tandis que celle qu'il laissait voir aux incrédules (!) respirait la bonté, la douceur, la tendresse d'un père pour les vrais fils de son cœur et de son âme ». M. Mouliéras pourra apprendre comment on étudie la vie et les influences d'un saint en lisant le mémoire que M. Destaing a consacré à Sidi 'l Howári. Les renseignements qui suivent sur le mariage et les fêtes devront être vérifiés.

T. XXV, 1907.

Janvier-mars. MOULIÉRAS, *Une tribu zénète anti-musulmane au*

Maroc (fin). Vie (d'après la tradition) de Amor ben Shiman, d'origine juive, disciple d'Ahmed ben Yousof et, suivant quelques-uns, fondateur de la religion des Zkara. L'auteur examine si ceux-ci sont francs-maçons et répond par la négative: la question ne méritait même pas d'être posée. D'après les renseignements fournis, les Zkaras ne feraient pas de pèlerinage à la Mekke, pas plus du reste qu'au tombeau de Sidi Ahmed ben et Yousof à Miliana. Digression sur l'« École arabe musulmane ennemie du Progrès et de la Libre-Pensée ». Sans contester l'exactitude des idées qui sont émises, on peut trouver qu'elles ne sont pas à leur place dans une étude qui doit rester absolument scientifique. Les Zkaras n'observent pas le ramadhân, ne visitent pas les mosquées ni les qoubbas. Renseignements (qui seraient à contrôler) sur les R'ouatha qui prétendent descendre de Sidi Ahmed ben Yousof et, tout en portant le titre de marabouts, n'en vivent pas moins comme les Zkaras. L'auteur continue par l'histoire de la révolte du Rogui (Bou Hamara) et sa légende, les relations des Zkaras et des Ghiatha avec lui et avec Bou Amama et termine en mentionnant les groupes marocains et sahariens « affiliés au zkraouisme ». Il est évident que les populations signalées par M. Mouliéras constituent un groupe particulier au Maroc, et par là, son travail a une certaine valeur; mais, d'un côté, il eût gagné à être écrit dans un style plus simple, et de l'autre, il est exagéré de les considérer comme des positivistes et de les croire en possession de la doctrine ésotérique de Sidi Ahmed ben Yousof. Il aurait été plus à propos de les rapprocher, si l'on prétend qu'ils sont réellement anti-musulmans, de cette tribu de l'Atlas, entre Aghmat et le Sous, qui, au XI^e siècle de notre ère, suivant El Bekri, adorait encore un bélier; ou des Berghouata qui furent exterminés dans l'Ouest par les Idrisides et les Almoravides et qui paraissent n'avoir pas plus tenu à l'islam que les Zkaras.

Avril-juin. A. BEL, *Le XIV^e Congrès des Orientalistes* (Alger, 1907). Bibliographie: RENÉ LECLERC, *Le Maroc septentrional*. C. R. par Th. MONBRUN; GAILLARD, *Une ville de l'Islam*. C. R. par J. G.

Juillet-septembre. ABD ES SELAM BEN CHOÛB, *La tebida ou mauvais génies ravisseurs des enfants en bas âge*. Contribution intéressante relativement aux superstitions de la région de Tlemcen. Les enfants mourant en bas âge sont considérés comme enlevés par les djinns. Plusieurs moyens sont employés pour prévenir ce malheur; la femme enceinte fait un pèlerinage chez un marabout des Traras qui lui coupe un petit morceau de l'oreille gauche: ce sacrifice éloigne à jamais les génies; la femme doit rester muette pendant tout le pèlerinage et donne

cinq francs au marabout. Ou bien on enferme dans le linceul de l'enfant mort l'aiguille avec laquelle on l'a cousu ; ou encore on brise au-dessus de la tête de l'enfant mort un plat de terre dont on enterre les débris avec lui. Ces pratiques sont destinées à protéger ceux qui doivent naître ensuite. Un autre moyen consiste à faire détruire par la femme enceinte des feuilles de laurier-rose cueillies dans des circonstances spéciales. On se procure aussi, dès le septième mois de la grossesse, une poule noire qu'on élève ; si elle s'enfuit, les djinns sont supposés partis avec elle ; si non, on la tue le jour de la naissance de l'enfant et l'on sert le bouillon à la mère. Quand le septième jour, on donne un nom au nouveau-né, on tue un mouton, la femme se ceint de ses entrailles que le mari coupe quelques instants après ; on croit que les djinns sont coupés de même. Dans d'autres cas, au lieu de tuer la poule, on la lâche dans le quartier juif : les génies la suivent. Bibliographie : COUR, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*. Compte-rendu élogieux de cet excellent ouvrage.

Octobre-novembre. F. ALBERT, *Les Ouled Djarir*. Renseignements sur cette tribu pillarde entre l'O. Guir et la Zousfana et ses relations avec la zaouya de Kenadsa dont les O. Djerir sont les serviteurs spiri-
quels.

T. XXVI, 1906.

Janvier-mars. Bibliographie : GENTIL, *Explorations au Maroc*. Analyse par Doumergue.

Avril-juin. P. ALBERT, *Les tribus du Sahel atlantique*. Peu de détails sur l'islam : l'auteur ne connaît pas les travaux antérieurs bien plus complets que le sien : la *Relation* de Sidi Brahim ; celle de Bou'l Moghdad ; les *Renseignements géographiques* de Faidherbe, les mémoires de Gatell sur le Sous, l'O. Noun et le Tekna ; les *Tribus du Sud-Ouest marocain* par A. Le Chatelier ; les indications fournies par Barth, dans le tome V de ses *Reisen und Entdeckungen* et les articles publiés dans l'*Annuaire du Sénégal* etc. Quelques inexactitude : par ex. p. 117, la Saguiat el Hamra n'est nullement la limite méridionale du berbère ; entre cette rivière et le Sénégal, les Trarzas, entre autres, parlent berbère. — ABD ES SELAM BEN CHO'AIB, *Les croyances populaires chez les indigènes algériens : Er Rebat ou moyen de nouer l'aiguillette*. Description des procédés employés et des remèdes appliqués. — BEL, *Une conférence sur la poésie arabe anté-islamique*. Bibliographie. DOUTTÉ, *De l'Atlantique à Merrékech* ; ABD ES SELAM BEN CHO'AIB, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*. Comptes-rendus par A. COUR.

Octobre. GOGUALONS, *Une fraction des Ghenanma dans la banlieue de Fas*. Renseignements intéressants sur une tribu saharienne dont les membres se prétendent issus de Sidi Ahmed ben Yousef, ce qui semble en contradiction avec la date (xii^e siècle) attribuée à leur émigration. Les citations extraites de l'*Histoire de l'Algérie* de Cat sont sans valeur.

Décembre : BÉRENGER, *Notice sur la région de Beni Abbès*. Quelques détails sur les cérémonies religieuses et les superstitions. — P. ALBERT, *La zaouya de Kerzaz*. Description détaillée de l'importante zaouya de la Saoura dont le fondateur, Ahmed ben Mousa, mort vers 1600, prétendait descendre d'Idris (il manque un degré entre Idris ben 'Abd-Allah et son petit-fils Mohammed). L'historique de la zaouya est résumé probablement d'après un *Kitâb el Manâkib* dont un manuscrit y est encore conservé. Les renseignements donnés sur les Zkara (lire ainsi au lieu de *Zgara*) affirment, contrairement à l'opinion émise par M. Mouliéras, que cette tribu est non pas anti-musulmane, mais seulement peu pratiquante.

T. XXVII, 1907.

Mars. BAUGER, *La confédération des Beni-Guil*. L'étymologie de ce nom (fils de la sieste) n'a rien de sérieux. Les confréries religieuses qui comptent le plus d'adeptes sont les Derkaouas et les Kerzazias ; puis celle de Sidi Abd er Rahman Mouley Sehoul, des Tayybias d'Ouzzân et des Zyaniyas de Kenadsa.

Octobre. EL HACHEMI BEN MOHAMMED, Traditions, légendes, poèmes sur Figuig : sur Sidi Ahmed venu des Beni Iznacen au iv^e siècle de l'hégire et fondateur du ksar de Beni Ounif ; sur Sidi Ahmed ben Mousa ; sur Sidi Slimân bou Smaha qui aurait été un des disciples de Sidi Ahmed ben Yousof à qui on attribue par erreur l'épreuve faite par Sidi Aissa (fondateur des Aissaouas ; Cf. De Neveu, *Les Khouan*, Paris, 1846, in-8, p. 73 ; Masqueray, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Paris, 1894, in-18 jés., p. 140-141 ; Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, in-8, p. 306-307) : cf. d'autres légendes sur Sidi Sliman Abou Smaha dans De Colomb, *Exploration des Ksour* (Alger, 1858, in-8 p. 8-9). Une de celles dont il est question ici (*Pourquoi la ville de Fas est inclinée*), rappelle une tradition semblable sur Alger : le héros est Si Ghobrini (cf. mes *Nouveaux contes populaires berbères*, n° 99). Les autres légendes ont trait à Sidi Mohammed ben Mejdoub et à Sidi Cheïkh. La légende du changement de nom de Sidi Cheïkh qui se nommait d'abord Sidi Abd el Qâder est déjà donnée par Trumelet, *L'Algérie légendaire* (Alger, 1884, in-8, p. 306-307). L'article se termine par des poèmes

dont il serait intéressant de publier le texte. — RENARD, *Au Maroc, de Tanger à Fas*. Le chapitre IV, *Au tombeau de Mouley Idris* (p. 303) ne contient nullement la description de la fameuse mosquée : c'est une simple anecdote de voyage. — Bibliographie : Destaing, *Un saint musulman au xv^e siècle* : Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie*. C. R. par A. Cour qui donne à ces deux ouvrages des éloges mérités.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1903.

Mars-avril. DOUTTÉ, *Les Tas de pierres sacrées et quelques pratiques connues dans le sud du Maroc*. C. R. par M. Clermont-Ganneau, qui conclut ainsi : « Le mémoire de M. Doutté, avec les précieuses observations qu'il contient, est une contribution importante à l'étude de la question et il devra en être désormais tenu grand compte ».

Novembre-décembre. BEL, *Les Benou Ghanya* ; Id., *La Djazya* : comptes-rendus élogieux par M. Barbier de Meynard.

1904.

Janvier-février. Présentation par M. Barbier de Meynard du t. I du *Tarikh à Gozidè*, chronique musulmane publiée et traduite par M. GANTIN. Cette première partie n'est qu'un abrégé assez sec d'Ibn el Athir et de Mirkhond ; la seconde, contenant des récits détaillés sur les dynasties mogholes et turkes est plus importante.

Mai-juin. Présentation avec éloges par M. Barbier de Meynard de deux ouvrages de M. RENÉ BASSET : *Contes populaires d'Afrique*, et *Deux manuscrits d'une version arabe inédite des Sept Vizirs*.

Novembre-décembre. Présentation par M. Barbier de Meynard de l'édition et de la traduction par M. RENÉ BASSET d'un *Extrait de la Description de l'Espagne*.

1905.

Mars-avril. BERTHELOT, *Notes sur des inscriptions arabes, persanes et chinoises du Chan-si, du Ho-nang et du Chan-toung*. Les inscriptions musulmanes ont été relevées dans les vieilles mosquées de Si-ngan-fou et de K'ai-fong-fou. Quelques-unes des inscriptions chinoises estampées dans la première de ces villes intéressent l'islam ; l'une d'elles donne la généalogie des Saï qui prétendent descendre du Prophète et gouvernèrent longtemps l'apanage de Hien-yang. Une autre mentionne la réédification d'une mosquée en 1526 par un empe-

teur. La plus ancienne inscription et verset est de 1455 et contient des vers en l'honneur de M. Djez Djang, descendant du Prophète Seyyid et fondateur de la mosquée. Les autres ont trait à la réédification de la mosquée 1522, à l'exposition de quelques points de doctrine musulmane, à un personnage qui lutta contre des Musulmans hérétiques. Ces inscriptions paraissent dues à un groupe d'immigrés venus au 17^e siècle retrouver ceux qui étaient établis à Chou-mgan au 15^e siècle, sous la conduite d'Iou Hianza, de la famille du Prophète. La mosquée de K'a-toung-tou a fourni une inscription arabe, malheureusement effacée, et six chinoises, la plus ancienne de 1669, la plus récente de 1872.

Idem, voir Rapport de MM. J. REVILLE et BARBIER DE MEYNARD sur le XIV^e Congrès des Orientalistes tenu à Alger et son importance au point de vue des relations entre Musulmans et Européens. — Présentation avec éloges par M. H. Derenbourg du livre de M. NICOLAS, *Seyyid Ali Mohammed del le Bab*; par M. Barbier de Meynard, du *Recueil de mémoires et textes publiés par les professeurs de l'École des Lettres et des sciences à l'occasion du Congrès des Orientalistes*.

Septembre-octobre, M. Barbier de Meynard présente le *Musée de Florence*, par W. MARCAIS, et fait ressortir la valeur de cet excellent ouvrage pour les études musulmanes. — LEGER, *L'invasion tatare dans la littérature russe du moyen-âge*, tableau animé de la domination musulmane en Russie au XIII^e et au XIV^e siècle, surtout d'après les traditions populaires.

1886,

Novembre. Ouvrage présenté : EL BOKHARI, trad. par Houdas et Margat. C. R. favorable par M. Barbier de Meynard.

1887

Avril. Présentation par M. Clermont-Ganneau de l'ouvrage du Dr WEISSENBACH, *Trou nous de campagne au Maroc* : il renferme des détails intéressants sur l'Islam actuel.

Juin SALADIN, *Communication sur le minbar de la grande mosquée de Qairouan*. — H. DERENBOURG, *Communication sur deux inscriptions arabes de Djou-Hehr*. La première, de Mahmoud ibn Ortoq a été étudiée d'une façon plus complète par M. Van Berchem (*Arabische Inschriften aus Armenien*, Göttingen, 1907). — Présentation avec éloges par M. Barbier de Meynard, du tome III des *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes*, contenant la première partie des mémoires sur l'Islam.

FOLK-LORE.

T. XIV, 1903.

N° 3. FAUSHAWE, *Dehli, Past and Present*. C. R. par W. Crooke. Le livre renferme d'intéressantes traditions religieuses musulmanes indiquées par le critique.

T. XV, 1904.

N° 3. WEIR, *The shaikhs of Morocco*. C. R. par W. Crooke. L'auteur de l'article signale l'importance du livre au point de vue de l'hagiologie musulmane.

T. XVI, 1905.

N° 1. E. WESTERMARCK. *Midsummer's Customs in Morocco*. Description, par un témoin oculaire, de quelques fêtes au Maroc : chez les Andjra, le jour de l'*ansara*, le 24 juin, on allume des feux qui ont la propriété d'écartier le mauvais œil et de guérir des maladies ceux qui, hommes, femmes et enfants, sautent par dessus. Cette coutume existe aussi chez les Arabes Mnasara et les Brâber des B. Mguild. Chez les Iniknafen, tribu chelha de Hahra, on brûle de la bouse de vache près des ruches. La qualité purificatrice ou préservatrice du feu est attribuée à la fumée. D'autres cérémonies par l'eau ont lieu le même jour : chez les Andjra, on se baigne dans la mer et on fait baigner les animaux pour écartier la maladie ou les accidents. La propriété attribuée à l'eau de mer l'est aussi à l'eau de la pluie tombée le 27 avril (*nhar laisan*) qu'on garde soigneusement pour l'employer ensuite comme remède. Chez les Rifains et les tribus de l'Andjra, une incision à un figuier est un préservatif pour la santé de l'arbre. Le laurier-rose a également une propriété salutaire, comme le pouliot et la marjolaine, surtout pris aux environs de l'*ansara*. Cette fête paraît tenir une place importante chez les Marocains, en vertu de la *baraka* (bénédiction) qui lui est attachée. La fête de l'*Achoura* est aussi marquée par des bains à Demnat dans le Grand Atlas. Cette fête a déjà été décrite par Cowan et Johnston, *Moorish Lotus Leaves* (Londres, 1883, p. 117 et suiv.). Des détails plus complets sont donnés dans l'ouvrage actuellement sous presse de M. Saïd Boulifa (*Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 146-167). Les cérémonies de la fête de l'*Achoura* sont aussi mentionnées dans Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, Oran, 1899, p. 518-519; Douitt, *Merrakech*, 1^{er} fasc. Paris, 1905, in-4, p. 371-372. La légende

prétend que 'Ansara était une femme chrétienne (*sic*) qui vivait au temps d'Abraham. Il était son ennemi, mais, grâce à sa bonne vue, elle informait son mari de toutes ses actions (Cf. la légende de Zarqa el Yemama dans le Yémen). Les amis d'Ibrahim finirent par la brûler. Il est à remarquer qu'à Ouargla, la fête de l'*ansara* (*Tfaska n n'ansret*) comprend des imprécations contre une femme infidèle, *Stout lk'afirin*, ennemie de Fâtimah, fille du Prophète, et de 'Ali. L'auteur termine en rapprochant de ces coutumes un certain nombre d'exemples fournis par Frazer (*The Golden Bough*); toutefois, il se prononce contre l'hypothèse d'un emprunt. Cf. aussi sur la fête d'El'Ansara : Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*. Alger, 1907, p. 261-272; Doutté, *Merrâkech*. Paris, 1904, in-4°, fasc. I, p. 377-379.

T. XVII, 1906.

N° 2. SAYCE, *Cairene Folk-lore*. Recueil de diverses anecdotes dont l'une est l'abrégé de la seconde partie d'un conte des *Mille et une nuits* dont la plus ancienne version se trouve dans Ibn Khallikhân (*Ouafayat el 'Ayân*, I, 240) avec Abou Dolâmah pour héros. Ici il est remplacé par Abou Noouâs, comme dans la version souahilie (cf. Büttner, *Anthologie aus der Suahili Litterature*, p. 92-93). La X^e anecdote est une variante de la fable de la cigale et de la fourmi : celui qui dort le matin, n'a pas de grain le soir. La XV^e est la reproduction de la fable bien connue : le lion, le loup et le renard (La Fontaine, VIII, 3) : le loup est remplacé par la hyène, comme dans une version en dialecte nouba de Fadidja (Reinisch, *Die Nuba-sprache*, I, 198). La XVI^e, le corbeau et son fils, est une variante d'une fable citée par Meïdâni (*Madjma' el amthdl*. Boulaq, 1284, I, 199). Quelques-unes (V, VI) sont dirigées contre les Syriens, ou contre les Nubiens (XII, XIII). L'article se termine par l'énumération des diverses superstitions et coutumes populaires.

T. XVIII, 1907.

KARIM HAIDAR LODI. *Folk Traditions of the Mughal Emperors*. Recueil de traditions sur les personnages historiques de l'empire des Moghols dans l'Inde : Chîr khân, le vizir de Châh-Djihân ; Comment Châh Djihân désigna son successeur. Aureng Zèb et le Qôran ; Aureng-Zèb et son précepteur ; Aureng-Zèb et le faqir Sarmad. Ce dernier mis à mort, suivant la légende, pour n'avoir pas voulu répéter la formule pieuse légèrement inexacte que prononçait Aureng-Zèb, et de qui la tête parla après son exécution, était en réalité un Arménien qui devint fou d'amour pour une fille hindoue, s'attacha à Dara, fils aîné d'Aureng-Zèb, qui le fit exécuter comme hérétique en 1661.

LA GÉOGRAPHIE.

T. XII, 1905, 2^e sem.

15 juillet. P. LEMOINE, *Le royaume de Merrâkech*. Description géographique sommaire de la région de Marrâkech sans rien qui se rapporte spécialement à l'islam.

T. XIV, 1906, 2^e sem.

15 décembre. BARBIER DE MEYNARD, *Note sur un fragment du manuscrit arabe copié à Araouan par le lieutenant Cartier*. Roman historique sur une prétendue expédition de 'Oqba ben Nafi', au cours de laquelle il aurait fondé Es Souq sur les ruines de laquelle s'éleva Araouan. Ce document, écrit évidemment par un taleb médiocrement instruit est curieux en ce qu'il nous montre comment se fabriquent les traditions soi-disant populaires.

T. XV, 1907, 1^{er} sem.

15 janvier. E. F. GAUTIER, *A travers le Sahara français*. L'appellation de Koceilata à une ruine d'Es Souq est due certainement à un demi-lettré et d'origine relativement moderne comme d'autres attributions de ce genre dans l'Afrique du Nord. La tradition populaire n'a absolument rien à y voir et l'on ne saurait y « déterrer comme un dernier vestige du drapeau national ». On peut s'en rendre compte en comparant la légende telle qu'elle a été conservée chez les Musulmans plus instruits, les Kounta (E. Gautier, *A travers le Sahara français*, 2^e article, p. 147).

15 février. E. F. GAUTIER, *A travers le Sahara français* (suite). Renseignements intéressants sur deux marabouts kounta : Abiddin et Ham-mouadi.

GIORNALE DELLA SOCIETA ASIATICA ITALIANA.

T. XVI, 1903.

BIBLIOGRAPHIE.

2^e partie : Pizzi, *L'islamisme*; Id. *Litteratura araba*, C. R. p. F. L. T. XVII, 1904.

1^{re} partie. Bibliographie : *Le livre de Mohammed ibn Fouzan*: A. BEL, *Les Benou Ghazal*; MAFRAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcent*; BEEBER, *Beitrag zur Geschichte Egyptens unter dem Islam*; LES SAAD, *Biographien Mohammeds seiner Gefährten*; TABARI, *Iktilafat foqahî*, éd. Kern; AMEIROZ, *The historical romans of Hildel Sabit Rhodoganesis*; AL HANZI; VAN BEECHEM, *Arabische Inschriften aus Syrien II*; MERCIER; lire MAFRAIS, *Sur inscriptions arabes du Musée de Tlemcent*; ZEIDAN, *Histoire de la civilisation musulmane*; DOCTRÉ, *Les tas de pierres sacrées*. Les comptes-rendus de ces divers ouvrages sont dus à Ig. Guidi qui leur accorde des éloges mérités.

2^e partie. Bibliographie : YARYA BEN KHALLOUN, *Histoire des Ben Abd el Wad*, éd. Beit COHEN, *L'établissement des dynasties des Cherifs au Maroc*; A. de MEYLISSER, *Le dialecte de Redamès*. Comptes rendus élogieux par Ig. Guidi.

T. XVIII, 1905.

Bibliographie. *Recueil de textes et de mémoires publiés par les Professeurs de l'École des Lettres et des Medersas en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes*. C. R. par I. Guidi.

T. XIX, 1906.

2^e partie. Bibliographie. INOSTRANZEW et SMIRNOV, *Materialy dlia bibliografiu musulmansku archeologii*; MOHAMMED BEN CHENEB, *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*; ZEIDAN, *Histoire de la civilisation musulmane*, Part. V; VOLLEBS, *Katalog der islamischen, christliche orientalischen, jüdischen und sanskritischen Handschriften der Universität-Bibliothek zur Leipzig*. C. R. favorables par I. Guidi; *Le monde oriental*. C. R. par Ciardi-Dupré.

JOURNAL ASIATIQUE.

N^e série, t. I, 1903, 1^{er} sem.

Mars-avril. BEL, *La Djazyâ*, chanson arabe fin. — HALÉVY, *Houd et Cho'aib*, conjecture ingénieuse, mais peu vraisemblable d'après laquelle ces deux noms arabes seraient une altération graphique de noms bibliques : l'un d'après l'hébreu, Hour, compagnon de Moïse; l'autre, d'après le syriaque, Habab, roi d'Édom. Il faudrait expliquer d'où vient ce choix de personnages obscurs qui n'ont rien de commun avec la légende de Houd et celle de Cho'aib. — HALÉVY, *بوشمان*. Identification des noms de quatre prophètes, mentionnés dans le *Livre de la Création*

en qui l'auteur croit retrouver les trois compagnons de Daniel et le dieu syrien Ba'al-chamin.

Mai-juin. L. BOUVAT, *Histoire de Yoûsouf Chah*, trad. du turk azari de Mirzâ Fath 'Ali Akhonzâdè. Cette pièce de théâtre a pour fondement un fait historique assez singulier : sur le conseil de son astrologue, Châh Abbâs I, fondateur de la dynastie des Séfévis, pour éviter une catastrophe, abdiqua le pouvoir qu'il laissa pendant trois jours à un sellier hérétique nommé Yousoufi. Le danger passé, Chah Abbâs reprit la couronne. Bibliographie : E. F. GAUTIER, *Notes sur l'écriture antaimoro*. C. R. avec quelques observations par G. Ferrand.

T. II, 1903, 2^e sem.

Juillet-août. R. BASSET, *Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des Sept Vizirs*.

Septembre-octobre. Bibliographie : GANTIN, *Tarikh è Gozidè*. C. R. par Barbier de Meynard qui, tout en reconnaissant l'importance du livre, signale le manque de méthode dans les transcriptions et l'absence de préface.

Novembre-décembre. G. FERRAND, *L'élément arabe et Souahili en malgache*. Étude, intéressante pour l'histoire de l'islam, sur la double source des mots d'origine arabe qui se trouvent dans les manuscrits arabico-malgaches, dont l'auteur poursuit la publication avec autant de zèle que de compétence.

X^e série, t. III, 1^{er} sem.

Janvier-février. MAX VAN BERCHEM, *Notes d'archéologie arabe, III*. — CABATON, *Une traduction interlinéaire malaie de la 'Aqidat d'El-Senoussi*. Il est curieux de voir l'influence du docteur maghribin s'étendre jusqu'en Malaisie. Comme le fait remarquer M. Cabaton, ce fait est dû aux relations des îles de la Sonde avec la Mekke qui sert de point de rencontre entre l'Occident et l'Orient. En ce qui concerne Es Senoussi, il aurait pu rappeler qu'après Wolf, M. Luciani a donné une édition du texte avec une traduction française (Alger, 1894, in-8). Comme source pour la vie de l'auteur, il aurait pu citer (sans parler des articles que lui ont consacrés Ibn Maryam dans le *Bostân*, Ahmed Baba dans le *Nail el Ibtihâdj*, Ibn 'Askar dans la *Daouhat*) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 250. — Bibliographie : G. SALMON, *L'Introduction topographique à l'histoire de Bagdadh*. C. R. par De Goeje qui signale un grand nombre de corrections; VAN VLOTEN, *Tria opuscula, auctore... Al Djahiz*. C. R. par Huart; CARRA DE VAUX, *Guzali*. C. R. par Huart : « L'étude de M. Carra de Vaux apporte bien

Qorân sont plus rapprochées de celles d'Omayya. La comparaison des termes désignant le paradis et l'enfer me paraît beaucoup moins certaine. En somme, il resterait à prouver que Mohammed a connu les poésies d'Omayya ; aussi je pense que Sprenger a eu raison de se montrer moins affirmatif que M. Huart. Dans une étude parue après celle-ci, le Rev. Bever aboutit aux mêmes conclusions que ce dernier, d'après un nombre plus considérable de citations d'Omayya ; cependant, il n'est pas absolument certain que le poète ait devancé le Prophète (*Umayya ibn Abi's Salt, Mélanges de la Faculté orientale*, I. Beyrouth, 1906, p. 196-227). Dans son mémoire, M. Schulthess (*Umajja ibn Abi's Salt*) a repris la question avec une critique plus pénétrante ; il écarte bon nombre de pièces attribuées à Omayya et, en ce qui concerne l'origine de ces traditions, il se prononce pour une influence yéménite, non syrienne (*Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, t. I, p. 70-89, Gieszen, 1906). — BARBIER DE MEYNARD, *Scènes de la vie persane*. Ces quelques pages extraites d'un manuscrit inédit en font désirer vivement la publication. Bibliographie : BROWNE, *Persian historical texts*. C. R. par L. Bouvat.

Septembre-octobre. CL. HUART, *Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yemen*. L'auteur a rassemblé les traditions attribuées à ce personnage d'origine juive : intéressantes pour le folk-lore, elles ont au point de vue historique tout juste autant de valeur que celles dont la paternité est prêtée à Ka'b El Ahbar que M. de Slane n'a pas eu tort de traiter d'impudent menteur. M. Huart ne paraît pas avoir connu les chapitres concernant Wahb dans l'ouvrage de M. Chauvin, *La recension égyptienne des Mille et une nuits* (Bruxelles, 1899, in-8°, p. 51-58). Bibliographie : L. BOUVAT, *Nouvelles bibliographiques : Lamiyat al Adjem*, trad. RAUX ; HELL, *Das Leben des Ferazdaq* ; LANDBERG, *Die Mehri Sprache ; Die Hunde von Azzan ; Colecciones de estudios arabes*.

Novembre-décembre. Bibliographie : IBN QOTAÏBAH, *Liber poesis*, éd. De Goeje. Compte-rendu détaillé de cet important ouvrage par M. Barbier de Meynard. — A. DE MOTYLINSKI, *Le dialecte berbère de R'edamès*. C. R. par O. Houdas.

X^e série, t. V, 1905, 1^{er} semestre.

Janvier-février. Bibliographie : KUMAIT *Die Hašimijjat*, éd. Horowitz C. R. par De Goeje qui fait ressortir l'importance de l'œuvre et indique des corrections. — CHRISTENSEN, *Recherches sur les Ruba'yyah de Omar Hayyam*. C. R. favorable par L. Bouvat.

Mars-avril. Cl. Huart, *Les anges Charahil et Haramil. Explication par l'hébreu des noms de ces anges mentionnés dans un récit attribué à Wahb ben Monabbih.* — Bibliographie : COUR, *Établissement de la dynastie des Chérifs au Maroc.* C. R. par Houdas. Ce dernier est porté, à tort à mon avis, à diminuer l'importance de l'élément religieux dans les révolutions marocaines.

X^e série, t. VI, 1905, 2^e semestre.

Septembre-octobre. G. FERRAND, *Un chapitre d'astrologie ma'gache.* Commentaire d'un chapitre de la *Relation* de Flacourt à l'aide d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Il est relatif aux heures favorables ou défavorables. — SAÏD BOULIFA, *Manuscrits berbères du Maroc.* Description des manuscrits recueillis par l'auteur pendant sa mission. Ils contiennent des textes berbères, traduits de l'arabe, sur des sujets religieux.

Novembre-décembre. MARCHAND, *Conte en dialecte marocain.* Bibliographie. *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes de Mgr. Addaï Scher.* C. R. par Chabot. — H. DE CASTRIES, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc.* C. R. par Gaudefroy-Demombynes, qui fait ressortir l'importance de cette publication. — *Un journal arabe à Buenos Ayres*; — GIBB, *A history of the Ottoman poetry.* C. R. par L. Bouvat.

X^e série, t. VII, 1906, 1^{er} semestre.

Janvier-février. Bibliographie : BEVAN, *The nakaid of Jarir and Al Ferzadak.* C. R. par Huart. *Persian Historical Texts*, n. III NICHOLSON, *Tadhkiratu'l Awliyâ.* Part. I. — GUY LE STRANGE, *The Land of Eastern Caliphate.* C. R. par L. Bouvat.

Mai-juin. Bibliographie : ISMAEL HAMET, *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique.* C. R. par H. de Charencey.

X^e série, t. VIII, 1906, 2^e semestre.

Septembre-octobre. E. DESTAING, *Un saint musulman au xv^e siècle.* Étude consciencieuse et complète, d'après des sources arabes en partie inédites, les travaux européens et les traditions indigènes, de la vie historique et légendaire d'un saint qui joua un rôle important au xv^e siècle, Sidi Mohammed El Haouwari. L'auteur examine d'abord la valeur des sources dont il s'est servi; il passe ensuite à sa biographie dont il dégage les éléments historiques, puis aux miracles qui lui sont attribués. — BEN CHENEZ, *Notice sur un manuscrit du v^e siècle de l'hégire.* Il s'agit d'un ouvrage très important de Mohammed al Qaïrouâni El Ifriqy, continué par El Khochani et Abou 'l 'Arab Mohammed ben Temim sur les savants et les docteurs de l'Ifriqyah. Ce sont les plus anciennes recueils

que nous possédions, bien antérieurs à ceux de Mohammed El Málíki (*Riadh en Nofous*, presque entièrement inédit) et d'Ibn en Nadji (*Ma'álim el Imán*, publié à Tunis, 1320-1325 hég.. 4 v. in-8°). La publication intégrale de ce manuscrit serait très désirable. Au f° 28, lire Abou 'l Hadjdjádj Rabah ben Thábit (au lieu de Abt); f° 50, *El Ghoryány* (au lieu de *El Forryany*); f° 56, *Hamdis* (au lieu de *Homáidis*) El Qattán. — CLERMONT-GANNEAU, *Traditions arabes du pays de Moab*. Mention de rites antiques, en particulier du mannequin (*Omm El Gháith*) qu'on promène pour obtenir de la pluie (cf. le mémoire publié par A. Bel, *Recueil de mémoires et de textes publiés par les professeurs de l'École des Lettres et des Medersas*, p. 49-98).

Novembre-décembre. E. DESTAING, *Un saint musulman au xv^e siècle*. Suite des miracles. P. 401-402, le miracle de la délivrance du Musulman prisonnier des chrétiens, grâce à la chienne du saint, est aussi attribué à Sidi Cho'aïb Ou Neftah chez les Tamsaman du Rif. Le mémoire se termine par une série de textes inédits extraits d'El Meláli (*El-Mawáhib El Qodsyah*), d'Es Sabbágh (*Bostán El Azhár*), d'Ibn Maryam (*Bostán*), du *Commentaire de la Halfawiya* d'El Djami'i, d'Ahmed ben Mohammed (*Eth Thigr El Djománi*), d'El Mazari (*Tolou' Sa'ad es Sa'oud*). C'est un modèle de la façon dont on doit traiter les sujets de ce genre, de première importance pour l'histoire religieuse de l'Afrique septentrionale au xv^e et au xvi^e siècle. Bibliographie : BEVAN, *The nakaid of Jarir and al Faruzdak*, t. I, part. 2. C. R. par Cl. Huart. — MAWERDI, *El Ahkám Es Soulthaniya*, trad. par Ostorog, t. II. C. R. par Cl. Huart.

X^e série, t. IX, 1907, 1^{er} semestre.

Janvier-février. PELLIOT, *Les Abdál de Painap*. Renseignements intéressants sur une population musulmane qui, portant ce nom, est redoutée, sinon estimée, du reste des habitants de la contrée. Il n'est pas vraisemblable d'y voir des tziganes; l'hypothèse qui les considère comme les descendants chiïtes de ceux qui apportèrent l'islam en Kachgarie est plus vraisemblable. Bibliographie : VAN BERCHEM, *Une page nouvelle de l'histoire d'Égypte*. Signale l'importance des papyrus de la collection Schott-Reinhard. — TRAUGOTT MAN, *Tohsa rawi 'l Arab*. Critique sévère et justifiée de cette publication par W. Marçais.

Mars-avril. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*. — VAN BERCHEM, *Titres califiens d'Occident*. Mémoire d'une très grande valeur sur les titres d'émir el Moumenin et d'émir el Moslemin.

Mai-juin. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (suite). — CARRA DE VAUX, *Talismans et conjurations arabes*. — Bibliographie : *Une nouvelle concordance du Qorân*. C. R. par J. de Goeje.

X^e série, t. X, 1907, 2^e semestre.

Juillet-août. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (suite).

Septembre-octobre. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (fin). — RENÉ BASSET, *Le siège d'Atmeria en 709*.

Novembre-décembre. G. FERRAND, *Les îles Ramny, Lamery, Wak-wak, Komor des géographies arabes et Madagascar*.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

1906.

1^{er} trimestre. STEWART SLITT, *Notes on some maldivian Talismans*. Certains talismans des Maldives, en chiffres ou en lettres arabes, sont conformes aux valeurs attribuées aux nombres et aux métaux dans la cabalistique musulmane et sont évidemment empruntés à l'arabe. — Bibliographie : *The nakaid of Jarir and al Farazdak*. C. R. favorable par Lyall de cet important ouvrage.

2^e trimestre. NICHOLSON, *An historical inquiry concerning the origine and developments of sufism*. Étude consciencieuse fondée, au point de vue chronologique des doctrines enseignées par les auteurs, des définitions des termes *soufi* et *tasawuf*. M. Nicholson déclare modestement que ce n'est qu'un essai qui pourra être complété par des recherches futures : ce n'en est pas moins dès aujourd'hui un chapitre important de cette partie de l'histoire de la philosophie musulmane. Conformément à l'opinion d'Ibn Khaldoun, le nom de Soufi serait dérivé de *souf* laine ; quant à la doctrine, malgré des traces indéniables d'influence chrétienne, surtout à l'origine, ce type de mysticisme serait né de l'islam lui-même en raison de l'impossibilité de la conception d'Allah à donner satisfaction à certains esprits. L'auteur examine ensuite la doctrine soufite d'après Ma'rouf el Karkhi (mort en 200 hég.), probablement Mandéen d'origine, en insistant sur Dzou 'n Noun, à la fois mystique et alchimiste, et sur Abou Yazid de Bistâm. Arrivé au III^e siècle, il étudie l'influence grecque, et en particulier du néo-platonisme sur

l'Asie occidentale ; il en résulta qu'au commencement du iv^e siècle, la doctrine soufite existante fut développée et systématisée et que des doctrines et des pratiques nouvelles furent introduites. Les innovations se reconnaissent déjà dans les dires attribués à Ma'rouf el Karkhi, de même que Dzou 'n Noun donna au soufisme sa forme permanente et qu'à côté du néo-platonisme grec, s'infiltrèrent des idées panthéistes, persanes ou indiennes, dues à Abou Yazid El Bistami. L'article se termine par l'exposé de la doctrine du *tasawuf* depuis Ma'rouf el Karkhi jusqu'à Abou Sa'ïd ben Abou 'l Khair (mort en 440 hég.). — MARGOLIOUTH, *A poem attributed to al Samaual*. L'auteur donne en arabe avec une traduction anglaise ce poème déjà publié en hébreu par Hirschfeld. Il montre qu'il ne peut être dû aux célèbres héros antéislamiques : ces vers qui sont une glorification des Juifs, lui ont été attribués en raison de la célébrité qu'il avait conservée chez les Arabes musulmans. — Bibliographie : IBN KHATIB ED DAHCHA, *Tohfat dawî 'l 'Arab* publié par Traugott Mann. C. R. par H. F. A.-DECORSE ET GAUDEFRUY-DEMOMBYNES, *Rabah et les Arabes du Chari*. — CHRISTENSEN, *Recherches sur les Rubaiyat de 'Omar Khayyam*. L'auteur du C. R., F. J., adopte les conclusions de M. Christensen sur ces fameux quatrains, mélange curieux des pensées les plus hétérogènes, renfermant le matérialisme le plus brutal et le spiritualisme le plus sublime, poésie tantôt légère, tantôt profonde.

3^e trimestre : WEIR, *The persian and turkish Manuscripts in the hunterian library of the University of Glasgow*. Liste de quelques manuscrits dont quelques-uns concernent la religion musulmane, entre autres le commentaire d'El Djafni sur les Litanies d'El Hamadâni, le *Rauzat ech chohada* d'El Hosain Kâchefi ; le *Kitab i modjizat* de Hairati. — HIRSCHFELD, *Notes on the poem. ascribed to al Samaual* Il conteste l'opinion de M. Margoliouth qui considère ce poème comme apocryphe : les arguments fournis par M. Hirschfeld en faveur de l'authenticité me paraissent peu probants.

4^e trimestre. NICHOLSON, *The Lives of Umar ibn u'l Farid and Muhiyy ud din Ibn u'l 'Arabi*. Ces vies des deux célèbres poètes mystiques sont extraites d'un ouvrage très rare, le *Chadzarât edz Dzahab* d'Abou 'l Falah el Halabi dont il n'existe que deux exemplaires : le manuscrit de M. Nicholson et celui de la bibliothèque Khédiviale du Qaire. Des extraits de la biographie d'Ibn u'l 'Arabi se trouvent déjà dans le *Nafh et tib* d'El Maqqari. Abou 'l Falah a eu recours à des sources qui ne nous sont pas parvenues. — AMEDROZ, *An unidentified ms. by Ibn el Jouzi*. Dans un manuscrit anonyme du British Museum, l'auteur reconnaît

un fragment d'une recension du *Montazam* d'Ibn el Djaouzi allant de l'an 58 à 198 de notre ère. — NICHOLSON, *A Saying of Ma'rus al Karkhi*. L'auteur rectifie, d'après un passage du *Tabaqât es Soufyyin* d'Es Solâmi, une maxime de ce célèbre mystique dont la version persane donnée par la *Tadzkirat el Aouliya* était altérée. — MARGOLIOUTH, *Additional note on the poem attributed to al Samaual*. Grâce à une édition donnée de ce poème d'après un autre manuscrit dans le *Machriq* de Beyrouth, il est aisé de reconnaître qu'il est l'œuvre d'un chrétien et que c'est à tort qu'on l'attribue à Es Samaoual.

1907.

1^{er} trimestre : AMEDROZ, *An unidentified ms. by Ibn El Jouzi* (suite). — R. GUEST, *The foundation of Fostat*. — NICHOLSON, *A note on the Nasabu'l Khirqa*. — Bibliographie : *The Travels of Ibn Jubayr*. C. R. élogieux, par H. Beveridge, de cette traduction d'un ouvrage important pour l'histoire de l'islamisme au temps des croisades. — DE GOEJE, *Descriptio imperii Moslemici* by Al Muqqadasi. C. R. par G. R. — BEVAN, *The Naqaid of Jarir and al Farazdak*, t. I, part 2. C. R. par C. J. L. — G. RAT, *Al Mostatraf*. C. R. par Amen Ali, qui n'a pas relevé l'absence de commentaire et d'index. — R. GEYER, *Zwei Gedichte von Al 'Aṣa*. C. R. par F. Krankow. — SNOUCK HURGRONJE, *The Achchense*, traduction anglaise de cet important ouvrage par O. Sullivan et Wilkinson. C. R. par Blagden. — VOLLERS, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitaet-Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par Hirschfeld.

2^e trimestre MARGOLIOUTH, *A Contribution to the biography of Abd al Kadir of Jilân*. Le texte de la vie du célèbre ouali, emprunté à Edz Dzahabi est un document des plus importants. La bibliographie d'Abd el Qadir El Djilâny (p. 267) aurait pu être complétée : par ex. : Trumelet, *Les Saints de l'islam* (Paris, 1881, in-12, p. 287-306). Ibn Châkir, *Faouat Al Ouafayât* (Boulaq, 1299 hég. 2 v. in-4, t. II p. 2); Abd es Salâm ben Et Tayib el Qadiri, *El Ichraf 'ala nasb el Aqtâb* (Fas, 1309 hég. hég); DOUTTÉ, *Notes sur l'islam maghrabin* (Paris, 1900, p. 65). — HIRSCHFELD, *Further note on the poem attributed to Al Samaual*. Cette page n'ajoute rien à la question; la solution semble bien celle qu'a indiquée M. Margoliouth. — Bibliographie : KLEIN, *The religion of Islam*. C. R. par Margoliouth. — WHINFIELD et MUHAMMED KAZWINI, *Lawa'ih a treatise of sufism* by Jami. C. R. élogieux par E. G. B. — E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sadi*. C. R. par R. A. N. qui ajoute quelques additions.

3^e trimestre. E. G. BROWNE, *Further Notes on the literatures of the Hurufi*. La secte des Horoufis qui prit naissance en Perse, mais se développa surtout en Turquie est en rapport direct avec celle des Derviches Bektachis, dont le fondateur, Hadji Bektach, le patron des janissaires, était d'origine persane. L'article de M. Browne, important pour l'histoire de cette secte, donne la description, outre les ouvrages imprimés, comme le *Kâchef el Asrâr*, œuvre d'un ennemi des Horoufis, de divers manuscrits persans et turks (45) relatifs à cette secte et appartenant au British Museum, à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, à la Bibliothèque Nationale de Paris et à la sienne propre. — Bibliographie : VOLLERS, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. C. R. par Hirschfeld. On connaît la théorie de M. Vollers qui a soulevé le fanatisme des docteurs musulmans, incapables de comprendre que la critique scientifique doit être appliquée au Qorân, comme à n'importe quel ouvrage du même genre. Le Qorân, dit M. Vollers, a été remanié suivant le modèle de l'ancienne poésie. L'auteur du C. R. semble éviter de se prononcer : il reconnaît toutefois la haute valeur de ce livre.

4^e trimestre. HOWELL, *Some Border Ballad of the Northwest Frontier*. Chants des Waziri Pashtu, au sujet des combats livrés aux Anglais par cette population musulmane. — KRANKOW, *Tufail al Ganawi*. Publication, avec le commentaire d'Ibn es Sikkit, d'un poème de la collection des 'Asma'iyât. — MARGOLIOUTH, *Fresh Light on the poem attributed to al Samawal*. Indication d'une nouvelle recension de ce poème dont l'auteur serait un chrétien. Bibliographie : JEWET, *Mir'ât az Zamân*. C. R. par H. F. A.

R. BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Anthropological Essays, presented to Edward BURNETT TYLOR;
4^e, 416 pages, 2 portraits, index. — Oxford, Clarendon Press, 1907,
15 shillings.

Parmi les dix-neuf études que comprend le volume dédié à E. B. Tylor, à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire, il en est plusieurs qui intéressent directement l'histoire des religions. Mais d'abord je noterai que la biographie scientifique de M. Tylor a été tracée de main de maître par M. Andrew Lang, dont les jugements ont d'autant plus de portée qu'il s'est en ses travaux souvent éloigné du professeur d'Oxford. Peu d'auteurs sont aussi prudents que l'a été M. Tylor; peu se sont « emballés » aussi volontiers que M. Lang qui avoue, p. 10 : « We generally have some special pet idea which we overdo ». Affaire, sans doute, de physiologie : les deux sont également utiles au progrès de la science.

En fin du volume, on trouvera en outre une liste complète des publications, des cours, des conférences et des travaux muséologiques de M. Tylor, par Barbara W. Freise-Marreco.

Deux beaux portraits de M. Tylor donnent au volume un prix spécial.

Pp. 81-100, M. Farnell, l'auteur des *Cults of the Greek States*, traite de la place des *Sondergötter* dans le polythéisme grec. Il s'agit de tout ce groupe de divinités, traitées de *dieux*, de *démons* ou de *héros* qui n'ont pas d'individualité propre, ni de nom spécial mais sont désignées seulement par des épithètes indiquant leur fonction magico-religieuse : tel *héros Keramos* invoqué par les potiers d'Athènes, ou les *theoi Katharoi* de Pallantion en Arcadie, etc. Ils ont été, comme on sait, étudiés spécialement par Usener (*Götternamen*) dont M. Farnell expose d'abord les théories pour remarquer que leur valeur dépend de ce qu'on doit entendre par *Sondergötter*. Usener est parti d'un passage de Servius :

« *Pontifices dicunt singulis actibus proprios deos præesse, hos Varro certos deos appellat.* » M. Farnell discute ce passage : il pense qu'une telle religiosité des Romains, où rien ne serait laissé à l'initiative humaine, ne rentre pas dans la nomenclature hiérologique et il semble même admettre qu'elle ne pouvait exister, comme anormale. « On ne peut l'appeler fétichisme, moins encore animisme ». Au sens strict, non : mais ce qu'on appelle communément fétichisme, c'est précisément cet ensemble de *certi dei*, d'une individualité vague, et un système religieux lâche où tous les êtres, tous les objets, tous les actes sont subordonnés à quelqu'un de ces *certi dei*. De ceci M. Farnell se rendra compte en consultant quatre volumes récents qui, étudiés ensemble, donnent une idée exacte du « fétichisme » : Dennet, *At the back of the black man's mind*; Nassau, *Fetichim in West Africa*; Glyn Leonard, *The Lower Niger an dits tribes*; Pechuël-Loesche, *Volkskunde von Loango*. Il s'en suit que toute la discussion qui suit, quelque utile qu'elle puisse être pour la rectification de certaines interprétations de détail, ne permet pas d'admettre avec M. Farnell qu'Usener se soit trompé en regardant « le fonds immédiat du polythéisme grec, et d'où il est en majeure partie issu, comme un monde de *numina* fonctionnels, d'une personnalité imprécise ». Les documents que nous possédons sur les divinités grecques datent d'une époque où l'évolution religieuse était trop avancée pour qu'on puisse même tenter d'en découvrir directement les étapes antérieures. Seule la comparaison avec les religions « sauvages » peut jeter quelque lumière sur ce problème. Et les ethnographes savent bien que ces religions se caractérisent précisément par la multiplicité des divinités, à la personnalité rarement précise, au nom descriptif, à la fonction restreinte et souvent même temporaire. Le départ n'y est pas fait entre le daimon, le theos, le héros, et le « Sondergott » s'y rencontre précisément sous la forme distinguée par Usener pour les Grecs et les Romains.

Pp. 101-174. M. J.-G. Frazer a rapproché d'un certain nombre de passages obscurs de l'Ancien Testament des croyances et des pratiques demi-civilisées, avec l'érudition aisée à laquelle il nous a accoutumés : 1° la marque de Caïn; 2° chênes et térébinthes sacrés; 3° le cairn de Jacob et de Laban; 4° la lutte de Jacob avec la divinité du Jabbok (cf. depuis sur ce point, A. J. Reinach, *La lutte de Jahve avec Jacob et avec Moïse et les origines de la circoncision*, *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, 1908, pp. 338-362); 5° le faisceau de vie; 6° ne pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère; 7° le gardien du séraï; 8° le péché du recensement.

Pp. 175-178. A. C. Haddon expose à grands traits la religion des habitants des îles du détroit de Torrès.

Pp. 189-202. A propos de la prostitution rituelle dans le temple de Mylitta, M. S. Hartland distingue avec soin entre le rite de Mylitta (chaque femme une fois dans sa vie devait s'offrir à un étranger et accepter sa pièce d'argent), d'Héliopolis (des vierges se prostituaient à des étrangers) et d'Arménie (consécration à Anaitis comme prostituées de vierges nobles par leur famille).

Et c'est avec raison qu'il refuse de regarder tous ces rites comme en connexion avec d'anciennes formes de mariage (communisme, tribal, etc.) ou de les rattacher à l'exogamie.

Pp. 203-218. M. A. Lang discute des Problèmes Australiens ; celui de l'exogamie en premier lieu, où il prend une position qu'il a renforcée dans un article ultérieur (*Exogamy*, *Revue des Études ethnographiques*, 1908, p. 65-78) ; puis celle de l'animisme et de l'ignorance, par les Australiens, du mécanisme de la procréation, où je ne puis être d'accord avec M. Lang, comme je l'ai exposé dans mes *Questions Australiennes* (*Man*, 1907, n° 16 et 1908, n° 18), en me fondant en dernier lieu sur le livre de M. Strehlow sur les Aranda et les Luritja (Francfort, J. Baer, 1908).

Pp. 219-234. M. Marett se demande si le tabou est une magie négative, ceci d'après les définitions et le schéma de M. Frazer reproduit dans la *Revue*, 1906, t. I, p. 396-401. M. Marett ne dit ni oui ni non ; il reprend à son tour l'analyse du *mana* mais s'arrête à mi-chemin, puisqu'il continue à accorder au tabou une valeur séparée, sans voir qu'une interdiction n'est pas autre chose qu'un rite (et non pas une magie!) négatif, n'ayant de raison d'être que par rapport à des rites positifs : ces deux séries de rites se complètent de la même manière que la *volonté* et la *volonté* au point de vue psychologique.

Pp. 343-354. M. N. W. Thomas recherche les origines de l'exogamie, ou plutôt il montre que les théories proposées jusque-là sont inacceptables. Avec tant d'autres, il espère que la solution d'un grand nombre de problèmes nous sera fournie par une étude approfondie des Australiens.

Pp. 361-374. M. Westermarck expose, d'après ses enquêtes personnelles, qu'on voudrait voir publiées en volume, le mécanisme au Maroc, et dans l'Islam, de l'*âir*, ou transfert des malédictions conditionnelles.

Les autres études traitent, soit de questions d'ethnographie descriptive, soit, comme celui de M. J. L. Myres (*The Sisyphæ of Herodotus*) d'ethno-

logie, soit enfin de sociologie. De toutes manières, pour l'importance des sujets traités et des discussions théoriques, ce volume est digne du grand savant auquel il est dédié.

A. VAN GENNEP.

I. BENZINGER. — **Hebraeische Archaeologie.** Grundriss der theologischen Wissenschaften VI. Abteilung. 2^e édition entièrement refondue. Un vol. in-8° de xx-450 pages, 253 figures et 1 plan. — Tubingue, Mohr, 1907. Prix : 10 M.

ALFRED JEREMIAS. — **Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegyptische Religion.** Im Kampfe um den Alten Orient I, 1. Une brochure de 65 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 0,80 M. — HUGO WINCKLER. **Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus.** Idem I, 2. Une broch. de 79 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 1 M.

La première édition de l'ouvrage de M. Benzinger, parue en 1894, passait à juste titre pour le meilleur manuel d'archéologie hébraïque. Depuis, les découvertes ont considérablement ajouté à nos connaissances et on comprend que l'auteur, surtout après un long séjour en Orient, ait tenu à refondre complètement son œuvre. La documentation d'après les monuments, qui était le point faible de la première édition, prend ici une place considérable : le nombre des illustrations a doublé. Il est vrai qu'il s'agit plutôt d'un traité des « Antiquités hébraïques » que d'archéologie au sens où nous l'entendons généralement. Après l'exposé des sources, on traite successivement de la géographie de la Palestine, des anciens habitants et de leur civilisation, des antiquités privées (nourriture, vêtement, habitation, famille, rapports sociaux, arts et sciences, poids et mesures), des antiquités publiques (organisation et gouvernement, droit et justice, état de guerre), des antiquités sacrées (sanctuaires, prêtres, sacrifices, fêtes, pureté culturelle). Des index détaillés facilitent l'usage de ce copieux manuel. On doit admirer la maîtrise avec laquelle l'auteur a classé et présenté un nombre considérable de faits; on le félicitera des comparaisons étendues qu'il institue. L'œuvre eût été à peu près parfaite, si M. Benzinger n'avait cru devoir se convertir au « panbabylonisme ». Étant donnée

l'autorité de l'auteur et la diffusion certaine de son œuvre, il y a là un fait grave qui appelle les plus expresses réserves et la nouvelle série de brochures, au titre batailleur, qu'inaugurent MM. Alf. Jeremias et Hugo Winckler, nous fournit l'occasion d'y insister. S'il ne s'agissait que de reconnaître la très grande influence de Babylone dans l'antiquité et notamment sur la littérature biblique, les adeptes du panbabylonisme seraient légion. Mais ce vocable cache bien autre chose; il définit assez mal l'objet qu'on se propose et il est utile d'en noter les tendances diverses.

Quelques philologues ont ressenti les effets d'une véritable révélation lorsque M. Eduard Stucken, se libérant du fatras scientifique, leur eut expliqué le caractère astral de tous les mythes et signalé l'importance des représentations célestes pour commenter les représentations terrestres. La tentative n'était pas nouvelle. Cependant, la lumière éclatante que M. Stucken jetait sur des récits obscurs, son éloquence de poète, peut-être aussi sa bonne étoile, lui valurent l'adhésion de son maître, M. Hugo Winckler. Celui-ci, précisant et étendant la doctrine, reconnut que la mythologie astrale n'était qu'une face de la conception mondiale qui, prenant sa source en Babylonie, patrie de toute astronomie, s'était répandue sur la terre. On part de ce point de vue que les Babyloniens assimilaient l'image du ciel à celle de la terre, qu'ils établissaient entre ces mondes une corrélation étroite, et que tout événement terrestre était considéré comme préfiguré dans le ciel. Les notions scientifiques étaient astrales; c'est pourquoi les sciences et les arts (mathématique, musique, théorie des nombres dite pythagoricienne, harmonie), sont en rapport avec les conceptions astrales. Même dans les récits historiques, il y a une large part de mythologie astrale puisque les événements étaient considérés comme prédicts par le ciel et régis par l'astrologie. Le langage reflétait à chaque instant les croyances astrologiques. Les Babyloniens faisaient de l'astrologie comme M. Jourdain de la prose.

Il était fatal que ce retour à l'allégorie ralliât certains partisans très stricts de la tradition, comme M. Alf. Jeremias¹. Voici un exemple de ce curieux accord: les légendes patriarcales sont bien regardées comme des combinaisons de mythes astraux. Mais ces combinaisons auraient été échaffaudées sur un noyau historique et M. Jeremias en conclut qu'Abraham est un personnage historique. Dans le cas particulier, si

¹ Voir Adolphe Lods. *Le panbabylonisme de M. Jeremias*, dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1905, II, p. 218-232; cf. *ibid.*, 1903, II, p. 210 et suiv.

l'on voulait ne présenter cette explication que comme une hypothèse, elle ne paraîtrait ni plus ni moins valable que toutes celles qui ont été avancées jusqu'ici. L'erreur est de la prétendre démontrée sous le couvert d'une théorie transcendante.

On ne peut nier l'importance de l'astrologie, surtout dans la civilisation babylonienne; mais vouloir tout expliquer par des considérations uniquement astrologiques, c'est s'enliser dans un système doublement illusoire. L'enthousiasme que manifestent les partisans de cette doctrine, témoigne d'une certaine inexpérience dans l'étude comparée des religions. Ils s'en fient à M. Stucken dont les constructions ne reposent sur aucune réalité. M. Cosquin, notamment, a brillamment démontré que le nouvel éditeur de la mythologie astrale suivait son imagination sans avoir égard aux textes. *L'astrale Weltanschauung* manque de base et c'est à lui en trouver une que doivent travailler ses fidèles s'ils veulent que leur théorie soit autre chose qu'une amulette dont le public ne tardera pas à se lasser, surtout quand il se convaincra que tout ce fracas le ramène, par les chemins les plus aventureux, à la tradition la plus vieillie.

Quand le calme sera revenu, on reconnaîtra, cependant, que l'action de M. Winckler a eu un bon côté, celui d'obliger les exégètes de l'école critique à tenir un plus grand compte des découvertes archéologiques et à sortir de leur splendide isolement. La nouvelle édition du manuel d'archéologie hébraïque de M. Benzinger, comparée à la première, atteste le changement qui, à la vérité, eut pu s'opérer avec moins d'enthousiasme astrologique.

La brochure de M. Alf. Jeremias a pour but de montrer que la religion égyptienne, elle aussi, est une dégénérescence de la religion préhistorique qui englobait tout l'ancien Orient. L'idée paraît s'être imposée à l'auteur en lisant le manuel de M. Erman sur la religion égyptienne : « Avant l'apparition du livre d'Erman, dit-il, l'étude suivante n'aurait guère été possible ». L'hommage surprendra M. Erman. Considérant le rôle des astres dans les théories égyptiennes, M. Jeremias déclare : cette doctrine des dieux célestes « nous l'appelons babylonienne parce qu'elle s'est développée le plus nettement dans l'ancienne Babylone et parce que Babylone est la patrie de l'astronomie ». On ne peut avouer plus ingénument que le « panbabylonisme » est un terme de pure convention répondant à une conception arbitraire.

RENÉ DUSSAUD.

KARL FRANK. — **Babylonische Beschwörungsreliefs**, ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs. Leipziger Semitische Studien III, 3. Un vol. in-8° de vi-94 pages, 5 figures et 4 planches. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.

La première plaquette de bronze du type étudié est célèbre depuis l'explication qu'en a donnée M. Clermont-Ganneau. Ce savant y reconnaissait des scènes de l'enfer assyrien. Sous le lion aux ailes et aux serres d'aigle, courent quatre registres interprétés comme figurant le ciel, l'atmosphère, la terre et l'enfer. Le premier est rempli par les symboles divins que la découverte des *kudurrus* de Suse permet aujourd'hui d'identifier. Au-dessous, une rangée de sept génies, au corps humain et à tête d'animal. Le troisième registre représente un homme étendu sur un lit entre deux génies mi-hommes, mi-poissons, au type dit d'Oannès, un thymiatérion à gauche, deux génies et un homme à droite. Dans le quatrième registre, une déesse au corps de femme et à tête de lionne, brandit un serpent de chaque main tandis que des lionceaux se suspendent à ses mamelles. Elle pose un genou sur le dos d'un âne qui lui-même est porté par une barque voguant sur un fleuve que signalent des poissons. Un second relief très semblable a été publié par le P. Scheil qui adoptait avec MM. A. Jeremias, Maspero, G. Perrot, Zimmern, etc., le point de vue de M. Clermont-Ganneau. On avait déjà admis que ces plaquettes avaient la valeur de talisman.

L'originalité de l'interprétation de M. Frank tient à ce qu'il ne considère plus l'homme étendu sur le lit comme un défunt, mais comme un malade qu'on s'occupe d'exorciser. Les textes apportent à cette hypothèse un appui sérieux bien que le rapprochement avec les scènes figurées soit parfois conjectural et que certains détails, comme l'auteur le reconnaît lui-même, restent inexplicables. On ne peut douter que les plaquettes de ce type aient servi aux conjurations et que le démon femelle posé sur le cheval soit la *labartu* comme l'avait indiqué M. Zimmern. Il est très vraisemblable que les sept génies du second registre sont les *utukku* préposés aux sept maladies et que l'homme sur le lit n'est pas un mort, mais un malade. D'autant mieux qu'il est représenté levant les bras comme pour implorer la divinité. Mais nous ne pensons pas que les deux personnages revêtus d'un corps de poisson soient les prêtres chargés de l'exorcisme, c'est-à-dire ayant le titre d'*āsipu* dont nous verrons ci-après qu'a traité M. Schrank. L'*āsipu* nous paraît être

l'homme figuré dans le même registre et bien à sa place dans le relief Scheil c'est-à-dire devant le thymiatérion. Les deux génies revêtus d'un corps de poisson sont des émanations d'Ea que l'*ásipu* invoque et avec l'aide desquels il chasse les démons (c'est-à-dire les maladies) figurés sur le même plan.

R. D.

WALTHER SCHRANK. — **Babylonische Sühnriten besonders mit rücksicht auf Priester und Büsser.** Leipziger Semitische Studien III, 1. Un vol. in-8° de xii-112 pages. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.

M. Schrank reconnaît l'importance des rites dans les religions antiques. Ils sont au centre de l'activité religieuse et ils constituent le plus ferme soutien de la tradition. Cette étude sur les rites d'expiation dans la religion babylonienne intéressera notamment les historiens du christianisme par les comparaisons qu'elle leur suggérera. Tels sont, l'usage du nombre sept dans la pénitence, le rôle du nombre trois dans le culte, la nature des exorcismes, des lustrations et l'action médicale des rites de baptême et d'expiation. On peut ajouter l'usage de l'eau et de l'huile usitées dans les sacrements, l'emploi de couleurs déterminées et de vêtements spéciaux dans le culte, jusqu'aux analogies dans les formules liturgiques. Cependant, il ne faut pas se hâter de conclure à l'emprunt, les travaux préliminaires ne sont pas encore assez poussés.

Pour apporter sa pierre à l'édifice, M. Schrank groupe tout ce qui concerne le prêtre appelé *ásipu* et spécialement préposé aux rites expiatoires. Zimmern, et aussi Hunger dans le premier fascicule des *Leipz. Sem. Studien*, ont étudié le rôle du *bârû* ou devin. Comme ce dernier, l'*ásipu* forme une corporation fermée, il appartient au personnel de la Cour royale et prend rang après le *bârû*. Tandis que celui-ci invoque Šamaš, l'*ásipu* mentionne Ea ou Mardouk, parfois la triade Ea-Damkina-Mardouk. Son domaine est l'exorcisme, mais il supplante fréquemment le médecin puisque les malades sont généralement considérés comme possédés. Il procède par incantations, récite des prières et, dans les rites qu'il pratique, l'eau joue le rôle principal. Elle agit pour rompre les charmes magiques et guérir les malades. Une classification de ces pratiques en rites de purification par l'eau, rites pour la guérison des

maladies et rites pour chasser les démons serait vaine; tous ces rites voisinent et se pénètrent. Ils n'affectent pas seulement l'homme, mais parfois les animaux. Ils permettent de purifier une maison ou un palais; ils opèrent à l'occasion de la construction d'un temple, d'un canal, etc. On peut ranger à part les rites du « lavage de la bouche » et de l'« ouverture de la bouche » lors de la consécration des statues divines. Il est remarquable que ces pratiques, en usage dès le troisième millénaire, se retrouvent identiques jusque dans les textes de la bibliothèque d'Assurbanipal.

L'*ásipu* porte généralement du lin blanc; mais certaines cérémonies d'exorcisme nécessitent un vêtement de dessous rouge et un manteau de même couleur. Le rouge est également en usage dans le culte des morts. En face du prêtre exorciste, M. Schrank étudie le pénitent qu'on pourrait plutôt appeler le patient. Ce dernier est souvent nommé « l'homme, fils de son Dieu ». Il y a là un fait remarquable. Tout en se défendant d'assimiler cette expression babylonienne à celle du Nouveau Testament, l'auteur relève que le même vocable est usité dans la terminologie du baptême chrétien si intimement lié à l'exorcisme. Autre fait à noter, le pénitent est constamment seul. Revêtu de vêtements spéciaux, vêtements de deuil, il prend plus ou moins activement part aux rites. Le « moi » des hymnes et des prières qu'il récite, est à prendre dans son sens précis et exclut l'idée d'une communauté. Il en était de même, primitivement du moins, pour les psaumes bibliques. On sait que le commentateur le plus autorisé, le professeur Briggs, est arrivé à cette conclusion.

Le terrain des théories générales est moins familier à l'auteur. Ainsi, le rituel impose à l'*ásipu* d'être exempt de tout défaut physique. La même proscription atteint l'animal sacrifié et les ustensiles du culte. M. Schrank reconnaît que la théorie du sacrifice de MM. Hubert et Mauss rend compte de cette assimilation. Cependant, il tente une autre explication dont l'échafaudage paraît fragile. En ce qui concerne l'offrande, son axiome que le meilleur est toujours le lot de la divinité n'est nullement une règle absolue, notamment dans les prémices ou dans les sacrifices de substitution. Quant à la perfection corporelle du prêtre, l'auteur en est réduit à supposer que c'est une survivance de l'époque où les hommes allaient tout nus. Dans cet état, celui qui offrait le sacrifice devait apparaître sans défaut, comme le sacrifice lui-même, car la divinité avait horreur des imperfections du donateur comme de l'offrande. C'est admettre ce qu'il faut expliquer. A cette réserve près,

on ne peut que louer l'étude précise et bien ordonnée de M. Schrank.
RENÉ DUSSAUD.

ANTONIN JAUSSEN. — **Coutumes des Arabes au pays de Moab.** Un vol. in-8 de VIII-432 pages et 10 planches. — Paris, J. Gabalda et C^{ie} (Librairie Victor Lecoffre), 1908. Prix : 15 fr.

Depuis longtemps on cherche, dans les coutumes des Arabes, des termes de comparaison avec les anciens usages israélites. Ces coutumes ont plu aussi par leur pittoresque et leur étrangeté. Mais, depuis peu seulement, on s'est aperçu du profond intérêt qui s'attache à leur étude. Les admirables reconstructions de Robertson Smith ont montré que la société si curieuse des Arabes valait d'être observée en elle-même. C'est à quoi répond l'ouvrage du P. Jausсен.

L'auteur a chevauché bien souvent sur les routes de Moab et de l'Arabie Pétrée, en tête de la caravane qu'organise chaque année l'École biblique des Pères dominicains de Jérusalem. Sous le nom de *chaikh Antoun*, il est populaire chez les nomades dont il a su gagner la confiance par sa franche et forte bonhomie comme par sa passion du désert. Au cours de ses pérégrinations et pendant deux séjours prolongés en été, où il a fait ses preuves d'endurance, le P. Jausсен a transcrit les récits et vérifié les renseignements qu'il nous livre aujourd'hui. Par là, il ajoute notablement à ce que nous ont appris Burckhardt, Wetzstein, Doughty et autres voyageurs. Son champ d'observation est plus restreint, mais en revanche sa documentation est plus précise et plus systématique. On possède, grâce à lui, un excellent recueil du folklore de Moab qui permettra d'utiles comparaisons avec les coutumes relevées dans les textes par Robertson Smith, Wellhausen, Jacob, Goldziher. Cette enquête arrive à temps pour conserver le souvenir d'antiques usages voués à une disparition prochaine. Depuis une douzaine d'années, le gouvernement turc a pris effectivement possession du pays où il tend de plus en plus à imposer la loi écrite. Le chemin de fer de la Mecque, sans parler des événements politiques, est aussi appelé à modifier les conditions d'existence de la région.

On ne peut trouver un meilleur terrain que le désert et ses confins pour l'étude des pratiques populaires léguées par un autre âge. Les cultes monothéistes, vieux cependant de tant de siècles, ne les ont pas entamées sérieusement. Un nomade catholique ou grec orthodoxe invo-

quera les mêmes usages que le nomade musulman ; il sera admis à les pratiquer sur le pied d'égalité. Si les nuances culturelles n'ont pas modifié les lois propres au désert, c'est que celles-ci sont parfaitement adaptées au milieu. A tel point, qu'on peut se demander si le type d'existence, imposé par la nature dans cette région, a jamais comporté une organisation autre que celle qui subsiste aujourd'hui. Autant qu'un premier examen nous permet d'en juger, l'ouvrage du P. Jaussen fournit les éléments d'une révision, tout au moins partielle, des notions sur la société nomade qui ont cours depuis Robertson Smith.

Dans l'état de la question, on doit vivement féliciter l'auteur de s'être tenu sur une réserve prudente et d'avoir évité l'écueil auquel s'est buté Curtiss qui, dans son *Ursemitische Religion*, a regardé les faits à travers ses conceptions aprioristiques. Le P. Jaussen nous livre sa riche moisson telle qu'il l'a cueillie, simplement mise en gerbe, c'est-à-dire classée logiquement : vie de famille, tribu, rapports de tribus, droits, vie économique, religion. Il n'a pas entendu dresser un système, il s'est volontairement effacé derrière ses autorités indigènes. Ainsi, il fournit aux exégètes bibliques et aux historiens des religions comme aux ethnographes et aux sociologues, les éléments d'une information précise et nullement tendancieuse.

Il serait sans utilité de résumer ce volume. Mieux vaut essayer de montrer par quelques exemples le parti qu'on en peut tirer.

La famille est du type patriarcal et naturellement constituée par le père, ses femmes et ses enfants. Mais cette définition est insuffisante. Pour le nomade, la famille au sens strict (*ahl*, prononcé *ahel* par les bédouins), comprend le groupe qui cohabite sous la même tente. Nous verrons comment se crée et se manifeste la personnalité de la tente, on pourrait dire l'âme de la tente ou de la famille. Dans l'organisation sociale des Arabes nomades, la famille, selon nos idées, n'existe pas. Ce qui existe, c'est la tente et, au-dessus de la tente, la tribu et ses subdivisions. De telle sorte qu'un fils, marié et ayant des enfants, qui reste dans la tente de son père, n'a pas de famille (*ahel*) à lui, ne possède pas, ne dispose pas du fruit de son travail. D'autre part, deux hommes, mariés ou célibataires, même étrangers l'un à l'autre, peuvent se réunir sous une même tente. De ce fait, ils fondent une famille. Il suffit que, devant des témoins de la tribu, ils pratiquent le « sacrifice de la tente ». En répandant le sang de la victime, ils ajoutent : « Par la vertu de cette victime, nous sommes devenus une seule famille ».

Le simple sacrifice de la tente se pratique souvent quand on déplace

la tente et, toujours, quand on érige une tente neuve. On égorge la brebis devant la tente, la tête au sud, en disant : « Permission, ô possesseur de ce lieu ». Le sang est recueilli en partie dans un vase par le maître de la tente qui en asperge les piquets, particulièrement le piquet du milieu, et aussi l'étoffe en poil de chèvre. Deux actes sont très nets. D'abord, un sacrifice au *genius loci*, pour se le rendre favorable. Puis, la création de ce que nous avons appelé l'âme de la tente, par l'onction des piliers et de l'étoffe avec le sang. Un repas, dont la victime fait les frais, est pris sous la tente. On peut parler de repas communel sans y voir un rite totémique.

Le caractère sacré de la tente, sa personnalité identifiée à celle de la famille, rendent compte des lois qui régissent l'hospitalité. La moins connue est la suivante : Si, sous la tente où ils ont été accueillis en hôtes, deux Arabes en viennent aux mains, l'auteur de l'offense devra réparation à sa victime, mais aussi une réparation très onéreuse à son hôte « pour l'honneur de la tente ». Le P. Jaussen constate que le nomade « considère sa tente comme une partie de lui-même » (p. 236).

On sait l'abus qui a été fait d'un primitif matriarcat chez les Arabes. Il a même fallu renoncer à ce terme et ne parler que d'une organisation primitive à filiation utérine. A la vérité, sur le terrain parcouru par les nomades, nous ne trouvons pas une seule coutume qui puisse être revendiquée comme une survivance de cette organisation présumée.

Robertson Smith tenait pour évident qu'au temps du prophète, et avant lui, il n'y avait pas de loi d'endogamie chez les Arabes¹. Rien n'est moins certain. Il est vraisemblable que l'endogamie n'était plus qu'une survivance. Actuellement, bien que la règle soit d'application flottante, le cousin germain conserve un droit à épouser sa cousine et le lévirat est de pratique courante. Il ne serait pas impossible de considérer le *mahar* (ainsi prononcent les bédouins pour *mahr*, le *mohar* hébraïque) ou prix d'achat de la fille versé au père, comme un rachat de l'infraction à la loi d'endogamie. Il faut considérer, en effet, que dans certaines tribus, le *mahar* n'est pas exigé lorsque le mariage a lieu dans la tribu. On peut noter encore qu'à son entrée dans le clan du fiancé, la fiancée est fort mal accueillie par les femmes. On lui jette des pierres, on arrête son chameau, on la bat malgré la protection des amis du fiancé et il n'est pas rare que le sang coule.

1) Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, nouv. éd. par Stanley A. Cook, 1903, p. 74.

D'après Robertson Smith, l'unité de groupement ou *hayy* aurait été primitivement un clan à filiation utérine. Le système patriarcal se serait développé dans ce cadre. Mais le seul argument est que les membres du *hayy* jouissent de droits égaux et l'autorité du chef assez faible. Cela est vrai dans la *michpâhâh* hébraïque, dont le caractère s'est atténué dans le milieu sédentaire, mais ce n'est pas exact pour le *hayy*. Dans le choix du *chaikh*, la question de parenté reste au premier plan. Pour supplanter l'héritier du sang, un parent plus éloigné est obligé de recourir à la violence. On a tiré des conséquences fausses de ce que le *chaikh* est parfois suppléé à la guerre par un guerrier valeureux. Le fait qu'il puisse déléguer ses pouvoirs atteste, au contraire, que son autorité est solidement fondée. Loin, donc, que le *hayy* soit une institution *sui generis* artificiellement conservée dans l'organisation patriarcale, il en est un élément essentiel. Il constitue l'unité du groupement patriarcal des tentes. Dans le pays de Moab, la tribu ou *gabiléh* se subdivise généralement en plusieurs '*achiréh*. L'*achiréh* correspond au *hayy* antique. Ailleurs, les subdivisions sont plus complexes. En somme, il apparaît qu'on peut envisager l'organisation des Arabes nomades comme d'un type patriarcal pur sans avoir recours à l'hypothèse d'une survivance du clan à filiation utérine.

L'organisation sociale est dominée par la foi absolue dans la puissance du sang. La communauté de sang règle les rapports d'homme à homme, de tribu à tribu. Un meurtre commis dans la tribu par un de ses membres n'entraîne pas la vengeance du sang. Par contre, hors de la tribu, cette vengeance s'exerce jusqu'à la cinquième génération.

On ne s'étonnera pas si, en concordance, la pratique culturelle la plus répandue et la plus efficace consiste dans des libations de sang. Il n'est pas un acte important de la vie nomade, érection de la tente, réception d'un hôte, contrat ou événement heureux, mariage ou répudiation, naissance, circoncision, funérailles, vœu ou sacrifice de rachat, qui ne comporte l'immolation d'une tête du troupeau. Dans la pensée du nomade, le sang a les vertus les plus efficaces; la force vitale qu'il répand est irrésistible. Le *wéli* ou santon en devient favorable, l'hôte en est réconforté. La libation de sang crée un lien du sang identique à celui de la filiation naturelle : par un serment et une immolation, un étranger entre dans une tribu ou encore deux tribus s'unissent par cousinage (*ben 'amméh*). La vengeance du sang n'existera plus entre elles. La force vitale contenue dans le sang frappe naturellement ce dernier de tabou alimentaire. On peut discuter si l'immolation telle que la pra-

tiquent les Arabes conserve un rite très primitif ou si elle est l'aboutissement d'un sacrifice plus complexe. En tout cas, l'explication du rite ne nécessite pas cette dernière hypothèse.

Le P. Jaussen a fait quelques bonnes observations touchant les *wélis* dont le culte ne peut mieux se comparer qu'à celui de nos saints. Un meilleur groupement des faits aurait rendu plus sensible l'idée fondamentale qu'on peut en dégager. Il faut prendre garde que l'emploi, il est vrai commode, d'expressions telles que « culte des pierres, culte des arbres » ne va pas sans quelque danger surtout lorsqu'on institue, suivant la coutume, des rubriques « pierres sacrées, arbres sacrés » sans les relier étroitement au culte des *wélis*¹.

Le culte des *wélis* est tout autre chose que le culte des morts. Un mort, même illustre, ne devient *wéli* que si quelque miracle s'accomplit auprès de sa tombe. Dans le désert, le *wéli* est proprement le *genius loci*. Il se manifestera auprès d'une tombe et s'identifiera alors avec l'esprit du mort; mais cette relation n'est nullement obligée : elle est même parfois le résultat d'une méprise. Le *genius loci*, le « maître du lieu » comme disent les Arabes, se manifestera encore dans une source, dans un tas de pierres ou *roudjourn*, plus particulièrement dans un arbre, sans qu'il y ait de tombe dans le voisinage. Dans ce cas, il prend encore le nom de *wéli*. Interrogés au sujet d'un arbre couvert de chiffons, éloigné de toute tombe et devant lequel ils priaient, les Arabes affirmèrent au P. Jaussen qu'il y avait là un *wéli* : « Toute la terre ombragée par l'arbre lui sert de demeure, mais il habite aussi dans l'arbre, dans les branches et dans les feuilles » (p. 332). La réponse est typique : L'arbre — un arbre particulier — est le siège du *genius loci*. Il n'est pas question, à proprement parler, d'un culte des arbres.

Le P. Jaussen a observé que les pierres sacrées étaient très rares actuellement chez les Arabes de Moab. Cela paraît tenir, en partie, à ce qu'ils érigent généralement un tas de pierre (*roudjourn*) souvent difficile à distinguer de la tombe. On trouve parfois un *roudjourn* à côté d'un arbre. L'un et l'autre sont sacrés; mais le *wéli* est le même pour les deux. Dans certains cas (p. 333), les Arabes savent que le *roudjourn* n'abrite pas une tombe; mais la confusion est fréquente.

Au sujet des croyances concernant la pluie, il faut signaler les

1) Une description des principaux pèlerinages locaux serait fort utile. Remarquons en passant (p. 301), que le *mahdi* n'est nullement le « guide », mais le « dirigé » par Allah.

curieux rapprochements qu'elles ont fourni à M. Clermont-Ganneau. La plupart des appellations que reçoit la pluie sont d'origine astronomique¹.

Parmi les rites funéraires, il en est un particulièrement intéressant et, pour la première fois, exposé avec précision. A la mort d'un mari, d'un père ou d'un parent très proche, les femmes se coupent les cheveux. Les longues tresses sont déposées sur la tombe ou suspendues au-dessus. On a vu là, un véritable sacrifice au mort ; mais cette définition ne rend pas un compte exact du rite.

Chez les Arabes, comme chez la plupart des peuples, les cheveux constituent un véhicule magique des plus remarquables. Les êtres faibles, comme les femmes et les enfants, sont particulièrement vulnérables aux cheveux. Aussi, les femmes prennent-elles soin de les cacher. Quand l'enfant vient au monde, on pratique la *'aqiqa* ou coupe des cheveux et on lui frotte la tête avec le sang d'un mouton immolé. Les jeunes Arabes portent souvent les cheveux longs. Dans certaines tribus, au moment de la puberté, le père ou un parent de l'enfant coupe la chevelure qu'on se hâte d'enterrer. Ne serait-ce pas dans le but d'extirper l'âme infantile et de la mettre en lieu sûr ? Un prisonnier qu'on veut épargner et rendre à la liberté, subit fréquemment une sorte de tonsure. On retient ainsi par devers soi une partie singulièrement précieuse de l'individu. A la mort d'un proche et après avoir fait mine de les arracher, les femmes se coupent les cheveux et les déposent sur la tombe parce que, probablement, on estime que l'esprit du mort les imprégnait. Les femmes n'ont d'autre ressource que d'abandonner leurs cheveux au mort, à moins qu'elles estiment pouvoir parer au danger en se couvrant la tête de terre ou de cendres.

En discutant les rites hébraïques, nous avons émis l'hypothèse (*Revue de l'Histoire des Relig.*, 1906, II, p. 431) que la lamentation psalmodiée et le hululement dont on accompagne le corps, avaient pour objet de charmer l'esprit du mort et de l'entraîner doucement, sans résistance, jusqu'à la tombe. A l'appui, on peut citer les exemples cités par le P. Jaussen où les porteurs étaient ramenés par l'esprit du mort vers la tente du défunt : « les porteurs affirmaient par Allah que l'esprit du mort était plus puissant qu'eux et les forçait de rebrousser chemin » (p. 100).

Le repas pour le mort est une obligation à laquelle on ne saurait se

¹) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, p. 28-34.

soustraire; mais le simulacre peut suffire : « Lorsque Qoftân fut tué, on l'ensevelit près de sa tente. A côté de son tombeau, on fit un tas de terre et on dit : « Ceci, c'est le riz ». On apporta ensuite une grosse pierre, on la brisa et on dit : « Ceci, c'est la viande pour le mort ». On traça ensuite sur la terre et sur la pierre le dessin d'un sabre, d'un fusil, d'un pistolet » (p. 101-102). Fréquemment, les tombes des chefs portent gravés sur la pierre leur lance, leurs pistolets, les appareils qui servent à préparer le café, le plat sur lequel on sert la viande et le riz¹. L'explication symbolique avancée par l'auteur (p. 298) ne donne pas la raison profonde de ces pratiques. En réalité, on croit assurer au mort la jouissance des objets figurés. Dans un tout autre milieu, les stèles phrygiennes offrent des représentations du même ordre.

Il est superflu d'insister sur l'intérêt que présente l'ouvrage du P. Jaussen². Ajoutons seulement que les commentateurs de la Bible y trouveront matière à éclaircir maint détail.

RENÉ DUSSAUD.

CH. BRUSTON. — **Les Colonies grecques dans l'Ancien Testament.** — Paris, Fischbacher, 1906. 1 vol. in-8, 18 pages.

Le savant auteur de cette brochure cherche à y démontrer que l'Ancien Testament, en rapportant, dans *Gen. 8, 4*, que les enfants de Javan étaient Elishâ et Tarshish, Kittim et Dôdânim, parle de colonies grecques.

Depuis Bochart, Tarshish a été identifié avec Tartessos, situé jadis à l'embouchure du Guadalquivir. M. Bruston préfère l'identifier avec la Tartesside, c'est-à-dire avec la région dont Tartessos était la capitale. Qu'une partie de l'Espagne ait pu être considérée comme une colonie grecque, cela ne souffre aucune difficulté. Il est donc naturel que les Phéniciens et les Israélites en aient eu connaissance. A une époque fort ancienne, la côte orientale de l'Espagne a été colonisée par des Grecs, et

1) A l'exemple signalé dans Curtiss, *Ursemîtische Religion*, p. 180, on peut ajouter E. Littmann, *Arabische Beduinenerzählungen*, II, pl. VIII, et H. Vincent, *Canaan*, p. 416, fig. 289.

2) Quelques photogravures significatives l'illustrent. Il y a lieu de faire des réserves sur la transcription des mots arabes : le système de notation des voyelles est peu judicieux.

Tarshish désignait assurément, non seulement le sud de l'Espagne, mais tout ce pays.

Quant à Kittim, on sait que ce nom désigne partout, dans l'Ancien Testament, l'île de Chypre, où se trouvait une ville importante du nom de Kition ou Kittion. Les inscriptions assyriennes et cyprïotes ont en outre révélé naguère l'existence de plusieurs royaumes de langue grecque dans cette île, sept ou huit siècles avant notre ère.

Il est plus difficile d'établir où était Elishâ et Dôdânim. M. Bruston pense qu'Elishâ devait se trouver dans le voisinage de Tarshish, par conséquent dans le bassin occidental de la Méditerranée, et Dôdânim, dans le voisinage de Kittim, c'est-à-dire dans le bassin oriental de cette mer.

D'après cela, l'identification si fréquente d'Elishâ avec Elis ou l'Elide est impossible. Il faut plutôt découvrir, dans le voisinage de l'Espagne, une région ou un peuple ayant porté jadis un nom à peu près semblable et où les Grecs eussent établi des comptoirs. M. Bruston pense retrouver ce peuple dans les Elisyques, d'origine ligure et dont la capitale était Narbonne. Il est même porté à croire que la plaine Elyséenne, placée par les anciens poètes grecs et latins vers l'occident et près de l'océan, a la même origine. Nous possédons d'ailleurs des preuves nombreuses que le sud de la Gaule et la côte orientale de l'Espagne furent colonisés par les Grecs.

Dôdânim ou plutôt Rodânim ne peut désigner que les colonies grecques de l'Asie Mineure et des îles voisines. Il faut donc l'identifier avec Rhodiens, qui a servi, chez les Phéniciens et les Israélites, à désigner les diverses colonies grecques de l'Asie Mineure et des îles adjacentes.

Toutes ces conclusions sont appuyées par des arguments nombreux et très savants. Nous devons abandonner aux érudits spéciaux le soin d'en déterminer la valeur exacte. Il est certain que notre auteur soutient parfois, avec une grande assurance, des thèses fort contestables, leur donnant une base trop fragile. C'est ainsi qu'il termine son opuscule même en faisant remarquer que la colonie grecque de Cyrène, fondée vers l'an 630 avant notre ère, ne figure pas dans l'énumération de la table des peuples, et en conclut que le document sacerdotal de l'Hexateuque est antérieur à l'époque de la fondation de cette colonie importante, c'est-à-dire au VII^e siècle avant notre ère. Or une foule d'arguments péremptaires prouvent que le document en question est sûrement de provenance postexilienne et que la thèse finale de notre auteur est indubitablement fausse.

C. PIEPENBRUNG.

The Messianic hope of the Samaritans by JACOB son of Aaron, High Priest of the Samaritans translated from the arabic by ABDULLAH BEN KORI, professor of arabic at Pacific University, edited with an introduction by William Eleazar Barton (reprinted from the « Open Court » may and september 1907).

Cet opuscule intéressant, et abondamment illustré, comprend trois parties. Dans la première (Introduction) W. E. Barton nous donne le contenu sur Jésus, le fils de Marie et de Joseph, d'un manuscrit samaritain en langue arabe, qui lui fut communiqué par un Américain, qui avait visité Jérusalem en 1904. Ce manuscrit, qui n'est autre qu'une copie de la Chronique samaritaine d'Abulfath (xiv^e siècle), mais de cette chronique continuée et, en quelque sorte, mise à jour par les grands prêtres samaritains postérieurs à Abulfath, ne contient sur Jésus, envisagé comme simple prophète, rien de plus que ce que nous lisons sur lui dans la Chronique d'Abulfath (p. 107 ss. de l'édition de Vilmar parue en 1865).

La seconde partie contient la traduction d'un petit traité en arabe sur le Messie attendu par les Samaritains, œuvre du grand prêtre Jacob fils d'Aaron, actuellement en fonction à Naplouse. Ce traité, et c'est là l'unique intérêt qu'il présente, est un exemple typique de l'argumentation rabbinique en usage chez les Samaritains. Le grand prêtre développe les dix preuves scripturaires démontrant le second royaume à venir et l'apparition, à la fin du temps, d'un prophète ou Messie. Nous ne citerons, comme spécimen de raisonnement rabbinique, que la première des dix preuves; cela suffira pour caractériser ce document. Cette preuve est tirée de *Gen. xv, 18* : « En ce jour, Dieu fit alliance avec Abraham en disant : Je donnerai à ta postérité ce pays, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, le fleuve de l'Euphrate. » Les Juifs n'ayant jamais possédé un territoire aussi étendu, ce passage s'applique au royaume messianique. Ainsi des autres arguments exégétiques.

La troisième partie renferme de plus amples commentaires du grand prêtre samaritain, communiqués par W. E. Barton. D'après ces explications, le Messie, de la descendance de Joseph, sera un prophète, comme Moïse; il sera un roi et gouvernera la terre depuis Sichem, l'ancien siège du pouvoir, et depuis la sainte montagne de Garizim. *Deut.*

xviii, 15-22 donne, en quelque sorte, le programme de l'activité du futur Messie et le caractérise exactement.

Quant à l'antique manuscrit de la Thora, conservé dans la Synagogue samaritaine, W. E. Barton, qui l'a vu, dit-il, l'estime de mille ans plus âgé que les plus anciens *Codex* hébreux que nous possédons et qui ne remontent pas au-delà du x^e siècle de l'ère chrétienne! Il est même parvenu à se procurer, moyennant finance (I obtained it from a son of the High Priest as a premium with a larger purchase), « ce qui peut avoir été, dit-il, un fragment de ce vieux manuscrit ». A supposer qu'il n'ait pas été trompé, il devra s'estimer heureux d'avoir un fragment d'un ms. du xiv^e siècle de notre ère.

E. MONTET.

E. GUTHRIE PERRY. — *Hymnen und Gebete an Sin*. Leipzig Semitische Studien, II, 4. Une brochure in-8° de vi-50 pages et 4 planches. — Leipzig, Hinrichs, 1907.

M. Perry transcrit, traduit et commente dix textes religieux, prières et hymnes adressés au dieu lunaire des Babyloniens et des Assyriens. Trois de ces textes (n^{os} 5, 6, 7) sont inédits; ils proviennent de la collection de Kouyoundjik, conservée au British Museum où M. P. les a copiés (pl. 1-4). Les n^{os} 4 et 8, publiés par Reisner (*Sumer.-babyl. Hymnen*, Berlin, 1896), sont transcrits et traduits pour la première fois. M. Zimmern, dans différentes notes, rectifie certaines copies du texte n^o 1 (publié dans IV Rawlinson, pl. 9) et des textes 4 et 8 (n^{os} 38 et 24 de la collection Reisner).

Cette publication est rendue intéressante par les textes nouveaux que M. Perry fait connaître, et par les remarques judicieuses de M. Zimmern. L'auteur aurait pu, dans une courte introduction, résumer les principaux caractères du dieu *Sin*, comme l'avait fait Bollenrûcher dans son travail sur le dieu *Nergal* (*Leipz. Semit. Stud.*, I, 6). Il aurait ainsi montré à ses lecteurs que les textes nouveaux publiés n'ajoutaient rien d'important à la connaissance que nous avons du dieu lunaire.

ET. COMBE.

OTTO GRUPPE. — **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.** — Munich, 1897-1906, 2 in-8°; I, XII-708, II, VI-719-1923 p.

La *Griechische Mythologie* d'Otto Gruppe a été publiée en quatre fascicules qui ont paru successivement en 1897, 1902, 1903, 1906. C'est une œuvre considérable, la plus importante peut-être de toutes celles qui ont été consacrées à la mythologie et à l'histoire de la religion grecque. Elle embrasse en effet, pour les étudier à fond, toutes les questions relatives à ce double sujet. Elle comprend trois parties, dont chacune a par elle-même l'étendue et la valeur d'un ouvrage indépendant. Dans la première partie, O. Gruppe passe en revue les mythes et les cultes les plus caractéristiques de chaque région et de chaque cité grecque; dans la seconde partie, il étudie les conceptions mythiques et les cycles de légendes les plus répandus dans le monde hellénique; dans la troisième enfin, il expose le développement de la religion grecque depuis les temps les plus lointains que l'historien peut atteindre jusqu'au triomphe définitif du christianisme. On ne saurait trop admirer le labeur vraiment colossal du savant mythologue; pour l'apprécier en connaissance de cause, il suffit d'avoir, non pas même lu tel ou tel chapitre du livre, mais tenté simplement de vérifier quelques détails. On constate alors combien la documentation de l'auteur est abondante, touffue même; avec quelle admirable conscience il a scruté tous les documents antiques, textes littéraires, inscriptions, monuments d'archéologie figurée, monnaies; quel souci d'exactitude et de précision il a apporté dans l'interprétation et dans la critique de ces documents. Il importe de noter aussi que délibérément O. Gruppe a puisé aux seules sources antiques; qu'il n'a point eu recours aux comparaisons audacieuses et fragiles de l'école anthropologique; qu'il est demeuré et qu'il a voulu demeurer obstinément fidèle à la méthode historique.

De ce travail puissant et méthodique est née une œuvre, qui marque une date dans l'histoire des études mythologiques et religieuses. Nous ne prétendons pas assurément qu'elle dispense les érudits de consulter désormais les ouvrages antérieurs. Les livres de Creuzer, de Guigniaut, de Maury, de Welcker, de Preller, de Decharme seront toujours lus avec profit; les travaux plus récents de Farnell, de M. J. Harrison, de Paul Foucart, de Franz Cumont, d'autres encore, sont et resteront

plus complets, plus approfondis sur certains points et certains problèmes que Gruppe a seulement effleurés ou posés. Mais la *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* complète et dépasse tout ce qui a été publié jusqu'à nos jours sur la mythologie et l'histoire de la religion grecque. Le nombre presque infini et la précision minutieuse des références; l'originalité du plan; la solidité de la méthode; la netteté des idées et des conclusions assurent déjà à ce livre une place éminente dans la bibliothèque de tout helléniste, de tout historien de la Grèce antique; pour qui veut étudier avec science et détail la religion des Hellènes, c'est aujourd'hui l'instrument de travail indispensable, le guide nécessaire.

L'analyse suivante suffira, nous l'espérons, pour justifier notre jugement.

* *

Dans une substantielle *Introduction*, Gruppe indique d'abord quelles sont les sources du sujet qu'il traite; s'il se contente de signaler en termes brefs l'importance toute particulière des inscriptions et des monnaies pour l'étude des innombrables cultes locaux, il insiste davantage sur les mythes proprement dits, les cycles de légendes divines et héroïques, les poèmes qui ont popularisé dans toute la Grèce ceux-ci et celles-là, les œuvres de rhétorique et de philosophie qui les ont expliqués et interprétés. Il se garde d'omettre les créations de l'art, qui ont donné aux divinités de l'Olympe leur physionomie respective, qui en ont fait des êtres vivants, pour ainsi dire, qui ont déterminé avec une précision parfaite leur type et leur caractère. La bibliographie moderne est sagement réduite à l'indication des ouvrages capitaux, tels que ceux de Preller, Roscher, K. O. Müller, Lobeck, Welcker; une liste des travaux d'ensemble les plus importants, parus depuis le début du XIX^e siècle, termine l'*Introduction*.

* *

La première partie, dans laquelle sont exposés les mythes et les cultes les plus importants des diverses parties du monde hellénique, est divisée en 29 chapitres dont chacun est consacré à une région déterminée, telle que l'Attique, la Thessalie, les cités de l'Isthme (Sicyone, Corinthe, Mégare, Egine), les Cyclades, la Crète, l'Ionie, Chypre, l'Ilyrie; etc. Le plan adopté par Gruppe pour chaque chapitre de cette partie, est clair et logique, sans être trop rigide. Voici, par exemple, comment est subdivisé le chapitre 1, qui traite de l'Attique. Tout

d'abord, l'auteur esquisse l'évolution historique des cultes attiques (*Die Geschichte der attischen Kulte*) ; puis il les passe en revue dans l'ordre suivant : Athènes et ses environs immédiats (*Athen mit der nächsten Umgebung*) ; l'Attique sauf Eleusis (*das übrige Attika mit Ausschluss von Eleusis*) ; Eleusis (*Eleusis*). Ainsi l'histoire des cultes de chaque région est présentée à la fois au point de vue proprement historique et dans ses rapports avec la géographie, parfois même la topographie locale. Pour Athènes, Gruppe distingue les cultes de l'Acropole, ceux de la pente sud-est de l'Acropole, ceux du quartier de la ville qui s'étendait au sud de l'Aréopage, ceux du vallon de l'Ilissos, ceux des faubourgs nord et ouest de la cité primitive, enfin ceux des ports. La rigueur de la méthode, la fermeté du plan n'exclut pas d'ailleurs, dans la composition de chaque chapitre, une certaine souplesse : dans le chapitre, qui traite des cultes de l'Ionie d'Asie, les diverses cités sont énumérées par ordre alphabétique ; le dernier chapitre, où sont étudiés les pays de l'Occident, se compose uniquement de considérations générales et ne comporte aucune énumération de cultes ni de lieux de culte. Cette variété dans la mise en œuvre des données fournies par les documents enlève toute monotonie à ces tableaux multiples et subdivisés de la vie religieuse dans le monde grec.

A la fin de la première partie de son œuvre, O. Gruppe a formulé en quelques pages des conclusions d'un intérêt historique considérable, dont il faudra désormais tenir grand compte, même si l'on refuse d'y souscrire. Il ne veut point admettre, comme beaucoup d'historiens le font, qu'avant l'époque vraiment historique, l'histoire des Grecs ait traversé deux périodes distinctes : l'une, se terminant vers l'an 1000 av. J.-C., et qui serait caractérisée à la fois par les légendes héroïques, et les Νόστοι, et les monuments récemment découverts de la période dite mycénienne ; l'autre, postérieure à la première, embrassant de même plusieurs siècles et très obscure. Il n'accepte point les relations étroites qu'on prétend établir entre les faits, gestes et personnages des poèmes homériques d'une part, et d'autre part les monuments de toute sorte retrouvés à Mycènes, Tyrinthe, ou Troie. A cette conception des origines de l'histoire grecque, il oppose des vues nouvelles, intéressantes, peut-être à nos yeux trop précises pour qu'il ne s'y mêle pas une grande part d'hypothèse purement subjective. D'après Gruppe, « la période historique, en Grèce, se relie sans lacune à la période mythique, dont elle est la continuation immédiate. » Comme Athènes au ^ve siècle a imprimé le sceau de son génie propre à la civilisation grecque tout entière, de

même, pendant les premiers siècles de l'histoire de la Grèce, l'évolution et les progrès de la civilisation ont été déterminés par la prépondérance de certains Etats. Ces primautés se seraient succédé dans l'ordre suivant. La Crète, spécialement les villes de Cnossos et de Gortyne, auraient d'abord exercé leur influence ; après la Crète, le centre d'influence et le foyer de rayonnement doivent être cherchés dans l'Eubée et la partie orientale de la Béotie. Les Minyens d'Orchomène ; puis les princes de la Thessalie méridionale et de la Locride ; enfin les rois d'Argos auraient, les uns après les autres, joué dans le monde grec le rôle prépondérant. Gruppe ne conteste pas que l'Orient ait exercé parfois une action marquée sur le développement de la civilisation hellénique ; mais il n'attribue pas à cette action une importance considérable ; il croit même que ces éléments ont été complètement absorbés, assimilés par le génie grec. Pour lui, Argos est la dernière cité qui ait, avant l'époque historique, contribué à former le génie national ; c'est l'influence argienne qu'ont subie, avant l'établissement de l'hégémonie athénienne, les cités les plus prospères et les plus brillantes des VII^e et VI^e siècles, Sicyone, Corinthe, Thèbes, Rhodes, les colonies d'Asie-Mineure et de la Grande-Grèce.

Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur cette reconstruction par Gruppe de la préhistoire grecque, que cette reconstruction lui a fourni les cadres et les divisions chronologiques de sa seconde et de sa troisième partie.

* *

La seconde partie est intitulée : *Uebersicht ueber die wichtigsten mythischen Vorstellungen und Ueberlieferungen, geordnet nach den Mythenkomplexen*. — Les *Mythenkomplexe* que Gruppe étudie successivement sont :

I. Les diverses parties du monde ; le ciel ; la terre (surtout au point de vue de la géographie légendaire, dont les régions les plus importantes sont l'Ethiopie, le pays des Hyperboréens, celui des Cimmériens, celui des Cyclopes, l'île de Circé), l'Océan, les îles des Bienheureux ; le monde souterrain, Tartare et Hadès, avec les fleuves et les monstres infernaux.

II. Les Kosmogonies et Théogonies, dont les plus anciennes ont presque disparu, dont les plus récentes, celles d'Hésiode, de Phérécyde, des Orphiques, ont un caractère moins religieux ou vraiment mythologique que philosophique et littéraire.

III. La Gigantomachie.

IV. Sous le titre d'Anthropogonie, les légendes relatives à l'origine des hommes, légendes de Deucalion et de Prométhée; les traditions qui concernent le déluge; les spéculations plus ou moins systématiques sur les âges du genre humain.

V. Le mythe ou plutôt les divers mythes d'Héraclès, dans lesquels O. Gruppe croit distinguer des éléments d'origines diverses, pré-argiens (crétois, éléens, Eubéens, béotiens, locriens et thessaliens); argiens (la légende des Douze Travaux); post-argiens (les traditions relatives à Thèbes et à l'Asie Mineure). Il est remarquable qu'aucune mention ne soit faite de l'influence phénicienne ou orientale.

VI. Les légendes thébaines, à propos desquelles sont marqués les rapports de Thèbes avec l'Argolide et Sicyone.

VII. La légende des Argonautes, composée d'éléments divers dont le rapprochement et la combinaison ont été probablement opérés dans la Grèce centrale, en Locride, dans le nord de la Béotie ou le sud de la Thessalie.

VIII. La légende de Thésée, où se reconnaissent malgré la prédominance définitive de l'Attique des origines crétoises et argiennes.

IX. Enfin le cycle troyen, dont Gruppe s'efforce de classer les divers éléments: traditions locriennes, thessaliennes, étoliennes, les plus anciennes; légendes péloponnésiennes; épopées composées principalement dans l'Ionie asiatique.

Comme on peut s'en rendre compte par cette brève analyse, la seconde partie du livre de O. Gruppe n'est ni moins substantielle, ni moins intéressante que la première. Aucune des traditions ou des légendes essentielles de la mythologie grecque n'est laissée de côté: tout au plus se demande-t-on pourquoi des héros comme Persée, Bellérophon, des personnages légendaires comme Minos ne sont pas cités auprès de Thésée ou d'Héraclès.

Nous ne saurions dissimuler néanmoins qu'après avoir lu ces chapitres si nourris il nous est venu un doute et un regret. La précision, avec laquelle l'auteur prétend déterminer l'âge respectif des très nombreuses traditions qu'il étudie, nous semble vraiment audacieuse. Sur quoi se fonde-t-il pour affirmer, par exemple, que dans la plupart de ces *Mythenkomplexe* les éléments crétois ou locriens sont chronologiquement antérieurs aux éléments argiens ou attiques? N'est-ce pas uniquement sur l'idée, fort hypothétique et subjective, qu'il s'est faite de l'ordre dans lequel se seraient succédé les diverses périodes de la pré-histoire hellénique?

Et d'autre part on est surpris, on regrette de ne pas trouver la moindre explication, la plus petite tentative d'exégèse de ces légendes si variées, de ces conceptions populaires et poétiques à la fois. Pourquoi n'avoir pas essayé d'interpréter le mythe de Prométhée ou celui d'Héraclès ?

Cette réserve, que souligne encore l'absence de toute conclusion générale à la fin de la seconde partie, nous semble vraiment excessive. Elle est d'autant plus fâcheuse que l'auteur, par sa connaissance approfondie des documents, était mieux préparé que personne à proposer des solutions vraisemblables.

..

Quel que soit pour l'historien de la religion grecque l'intérêt des deux premières parties de l'œuvre, c'est pourtant dans la troisième qu'il trouvera le plus d'idées personnelles, de conceptions originales, d'indications suggestives. Le tableau, qui est ici tracé de l'évolution suivie, des transformations subies par la religion hellénique, est une fresque largement brossée, d'une ampleur vraiment admirable, dont tous les détails n'ont peut-être pas une égale valeur, mais dont les plans principaux et les lignes essentielles se détachent avec un relief saisissant. Que l'imagination du peintre y ait souvent suppléé aux données fournies par la réalité, il n'est que trop vrai. L'art se mêle ici à la science. Mais l'ensemble n'en constitue pas moins une des œuvres les plus remarquables qui aient été écrites depuis longtemps sur l'histoire et le développement des conceptions religieuses chez les Grecs.

O. Gruppe cherche d'abord à reconnaître ce qui dans les cultes et les mythes grecs peut être considéré comme préhellénique, *vorgriechisch*. C'est à propos de cette question qu'il précise sa méthode et se refuse aux comparaisons, aux rapprochements de l'école anthropologique. Il n'admet que les comparaisons et les rapprochements avec les religions des peuples dont les relations avec les Hellènes sont historiquement à peu près démontrées, spécialement avec les systèmes religieux des populations civilisées qui vivaient sur les bords du Nil, de l'Euphrate, ou du Gange. Encore ajoute-t-il qu'il est souvent très malaisé de découvrir par quel lien tel mythe ou tel rite grec se rattache aux mythes ou aux rites analogues constatés en Egypte, en Chaldée ou dans l'Inde védique. Ce n'est point dans les conceptions cosmogoniques, théogoniques, anthropogoniques qu'il trouve l'élément préhellénique ; il ne considère pas que ces conceptions appartiennent à l'*Urzeit* indo-germanique. C'est bien plutôt

dans la double forme du rite essentiel de la religion grecque, du sacrifice, sacrificiel-banquet ou sacrifice communiel d'une part, sacrifice par le feu d'autre part. L'un et l'autre rite, commun à la fois aux peuples indo-germaniques et aux tribus sémitiques, proviennent sans doute d'une religion extrêmement ancienne, dont le foyer de rayonnement doit être cherché dans la partie occidentale de l'Asie antérieure.

Pour Gruppe, le culte du feu et spécialement du feu céleste fut la religion primitive des habitants de la Grèce ; mais déjà pendant la période crétoise, la première des époques historiques établies par l'auteur, cette conception religieuse est rejetée au second plan. Les cultes chthoniens l'emportent alors. L'Hadès remplace le ciel comme séjour des puissances redoutables. Cette transformation se poursuit, s'accroît encore pendant la période où domine l'influence de l'Eubée et de la Béotie orientale ; le culte consiste alors en rites plus magiques que religieux, à l'aide desquels on s'efforce d'écartier les influences malfaisantes des démons souterrains. Avec les deux périodes suivantes, auxquelles O. Gruppe donne le nom de période minyenne et de période locro-thessalienne, le caractère de la religion change complètement. Les cultes chthoniens cessent d'occuper le premier rang ; les croyances qui s'y rattachent deviennent de pures superstitions. Les conceptions religieuses de l'époque primitive reprennent le dessus ; mais elles revêtent une forme de plus en plus anthropomorphique ; de la foule des démons primitifs émergent les dieux et les déesses, dont l'Olympe devient le séjour. Enfin, au temps de la domination et de la civilisation argienne, la religion grecque revêt sa physionomie classique, les grands sanctuaires nationaux se construisent en l'honneur des Olympiens. La légende delphique, d'après laquelle le culte d'Apollon remplaça le culte de Gè au pied du Parnasse, paraît à Gruppe exprimer en termes très nets l'évolution qui se produisit alors dans les conceptions religieuses des Hellènes.

Après cette esquisse générale, O. Gruppe aborde l'histoire détaillée de la religion grecque. Il y distingue trois étapes. La première correspond aux deux périodes crétoise et eubéo-béotienne ; elle est caractérisée par la croyance aux esprits et par la pratique de la magie. La seconde embrasse les périodes minyenne, locro-thessalienne, argienne et en partie l'époque classique ; les dieux de l'Olympe se substituent aux esprits et aux démons ; les rites magiques sont remplacés par la prière, l'offrande, le sacrifice ; la poésie et l'art exercent une action prépondérante sur cette création de la véritable religion hellénique. La troisième étape est celle de la décadence ; elle commence dès le IV^e siècle avant

l'ère chrétienne et se prolonge pendant plusieurs siècles jusqu'au triomphe du christianisme. A ces trois étapes correspondent les trois sections de la troisième partie de l'œuvre de Gruppe.

La première de ces trois sections est intitulée : *Das Vordringen des Gespensterglaubens und der Zauberei während der Blütezeit der kretischen und der boiotisch-euboïischen Kultur*. Pour Gruppe, les esprits redoutés comme puissances divines furent d'abord les morts eux-mêmes, en qui l'on voyait des vengeurs du droit méconnu, à qui l'on attribuait le pouvoir de punir les injustices commises. Plus tard ces esprits furent considérés comme des êtres divins, dont le monde souterrain était le pays d'origine; on les appela les Erinyes, les Kères : à la même catégorie de démons appartiennent Mormo, Empusa, Lamia, Antaia, qui survivaient encore dans les croyances populaires à l'époque classique. Ces divers esprits passèrent longtemps pour résider dans des objets inanimés ou dans des êtres animés, les uns et les autres véritables fétiches. Ces objets pouvaient être des pierres, des rochers, des arbres; ces êtres étaient des animaux. Gruppe, toujours inspiré par les idées systématiques qu'il s'est faites, s'efforce de prouver que les esprits contenus dans ces divers fétiches étaient primitivement d'origine céleste. Par exemple, les pierres fétiches, *Steinfetische*, furent d'abord des pierres tombées du ciel, comme les bétyles phéniciens; puis, lorsque les cultes chthoniens l'emportèrent, on vit dans les rochers qui émergent du sol, principalement dans les rochers situés à l'entrée des cavernes ou des gouffres souterrains, la demeure des esprits émanés de l'Hadès. Pour expliquer la croyance aux arbres et aux plantes fétiches, *Baumfetische*, *Pflanzenfetische*, Gruppe rattache cette conception à l'idée du feu contenu dans le bois, et qu'on en fait jaillir par le frottement; mais, à l'époque crétoise et à l'époque eubéo-béotienne, c'est parce que les racines des arbres et des plantes plongent dans le sol que les démons souterrains peuvent venir s'installer dans les uns et les autres. Et c'est encore la même évolution qui se produit en ce qui concerne les animaux fétiches, *Tierfetische*; les animaux, qui aiment et qui parcourent les hauteurs lumineuses du ciel, furent mis dès l'origine en rapport avec l'éclair, avec le feu céleste, ensuite on accorda plus d'attention et on attribua plus de puissance aux animaux qui rampent sur la terre, comme les serpents; qui la creusent et qui semblent parfois en sortir, comme les fourmis et les souris; qui la fouillent de leurs museaux ou de leurs défenses, comme les chiens, les loups, les porcs, les sangliers.

Il nous est impossible d'entrer dans les détails de l'étude singulière-

ment approfondie, souvent ingénieuse, toujours suggestive que Gruppe a faite de tous ces esprits et démons. Il examine successivement en quels lieux ils se manifestent de préférence; quel est leur domaine, leur champ d'action; quels sont leurs rapports avec l'homme, soit en ce monde (la possession, la folie amoureuse, la fécondité), soit dans l'Hadès (le Jugement des Morts, etc.). Il analyse les rites et opérations magiques, que l'homme pratiquait pour s'assurer la protection des esprits bienfaisants, pour se purifier, pour apaiser par des expiations la colère des démons irrités; à ces derniers rites se rattachent pour lui certaines coutumes encore en vigueur à l'époque historique, telles que la consécration des chevelures, la prostitution sacrée, l'exil volontaire, les sacrifices humains. Enfin dans un chapitre consacré aux fêtes, il veut prouver que les fêtes les plus anciennes avaient un caractère astronomique, mais qu'elles devinrent, dès l'époque crétoise, des cérémonies lugubres, dont les rites étaient des charmes magiques destinés à lutter contre l'action des mauvais démons. Linos, Lityerses, Daphnis, Bormos, qui jouaient un rôle à l'époque historique dans des cérémonies analogues, étaient des personnages mythiques tués par des chiens ou des sangliers, c'est-à-dire par des esprits qui avaient revêtu ces formes animales.

Les 214 pages (758-972), dans lesquelles Gruppe a ainsi systématisé ses opinions sur les origines et les formes les plus anciennes de la religion grecque, prêtent sans doute à discussion; on n'acceptera pas sans réserve toutes ses conclusions. Mais elles attestent une telle connaissance des moindres détails du rituel hellénique; elles témoignent d'une pensée si pénétrante; elles se déroulent avec une telle ampleur, qu'on ne saurait leur contester le mérite de renouveler plus profondément et plus puissamment qu'aucun autre ouvrage les idées courantes sur le sujet traité. Ce mérite est d'autant plus grand à nos yeux que l'auteur, fidèle à sa méthode, a puisé aux seules sources antiques, en s'interdisant tout emprunt aux religions et aux superstitions des peuples sauvages.

Dans la seconde section de cette troisième partie, on assiste à la formation progressive, sous l'influence de l'art, de la religion grecque, telle qu'elle était constituée au v^e siècle avant J. C. Cette métamorphose commence dès la période minyenne; elle se poursuit à l'époque où la Locride et la Thessalie méridionale, puis l'Argolide furent les centres les plus brillants de la civilisation grecque. Sous l'influence de la noblesse et des princes, la magie recule; la prière et le sacrifice prennent dans les cérémonies religieuses la première place. C'est alors que la poésie, avant les arts plastiques, commence à fixer les traits des divinités, à leur donner

ces physionomies à la fois humaines et surhumaines qui distinguent les dieux et les déesses helléniques. En même temps se pose le problème de la destinée humaine. L'épopée ionienne, surtout les poèmes homériques, jouent dans cette œuvre un rôle prépondérant. Bientôt une influence nouvelle s'exerce sur la mythologie et la religion grecque : au VI^e siècle le mysticisme orphique a pénétré profondément certains cultes.

Ainsi s'est créé le monde divin des Grecs, monde multiple, où survivent des éléments primitifs, où des divinités locales, témoins d'un passé très lointain, coudoient des abstractions divinisées ; où la puissance créatrice n'est jamais épuisée. C'est ce moment, dans l'évolution de la religion grecque, que Gruppe a choisi pour étudier les principales divinités du panthéon hellénique : Zeus, Héra, Poseidon, Déméter, Perséphone et Hadès, Pallas, Athéna, Apollon, Artémis, Hephaistos, Hermès, Aphrodite, Arès, Pan, les Satyres, les Silènes, Hestia, Dionysos, Asklepios. Pour chaque dieu et pour chaque déesse, il indique quelle en est à ses yeux la signification originelle ; comment cette signification se transforma à l'époque crétoise et eubéo-béotienne, c'est-à-dire à l'âge où les conceptions chthoniennes furent prédominantes ; puis comment se créa la légende proprement mythique de la divinité ; quelle place tient la divinité dans les théogonies ; quels rapports lui furent attribués par les Grecs avec leurs institutions sociales, politiques et militaires ; enfin quel type lui a été donné par les arts plastiques.

La troisième et dernière section expose la décadence de la religion grecque, *die Auflösung der griechischen Religion*. Cette décadence fut produite par des causes internes et par l'action d'éléments extérieurs. La plus efficiente des causes internes doit être cherchée dans les progrès du scepticisme, d'un double scepticisme, le scepticisme purement destructeur des impies et des athées, le scepticisme rationaliste des écoles philosophiques. Parmi les éléments extérieurs, qui contribuèrent le plus à dénaturer et à détruire la religion des Hellènes, il faut citer au premier rang l'influence des cultes et des conceptions religieuses de l'Orient. A cette influence sont dus à la fois le néo-mysticisme et la théosophie des premiers siècles de l'ère chrétienne ; le progrès des cultes rendus aux maîtres du monde, Lagides, Séleucides, Attalides, puis empereurs romains ; la faveur croissante qui s'attacha aux divinités et aux rites originaires de l'Égypte, de la Syrie, de l'Asie Mineure, même de la Chaldée et de l'Iran. Les grands sanctuaires nationaux furent abandonnés ; les cultes publics d'autrefois furent délaissés, et l'antique

religion n'opposa guère de résistance à la foi nouvelle, au christianisme. Les ennemis redoutables contre lesquels le Christ eut à lutter furent moins Apollon, Aphrodite ou Zeus, qu'Isis, Cybèle et Mithra.

*
*
•

Telle est, bien imparfaitement résumée, l'œuvre d'O. Gruppe. Il serait puéril de chicaner l'auteur d'un tel monument sur les détails. Ce qu'il faut louer, ce que nous tenons à mettre en lumière, c'est la matrice d'une pensée admirablement lucide, qui a suivi sans défaillance d'un bout à l'autre la voie qu'elle s'était tracée ; c'est la rectitude inébranlable avec laquelle ce savant a labouré le vaste champ qu'il s'était proposé de défricher ; c'est enfin et surtout l'infinie conscience avec laquelle l'ouvrage a été composé et qui lui donne, pour tous les historiens de l'antiquité, un prix inestimable.

J. TOUTAIN.

W. H. ROSCHER. — **Enneadische Studien**. In-4°, 170 p. Extrait du t. XXVI des « Abhandlungen » de l'Académie de Saxe. — Leipzig, Teubner, 1907.

Le quatrième mémoire de M. R. repose sur le même principe que les précédents : le mois lunaire aurait été la première division du temps ; comme il se laisse diviser en trois enneades, le chiffre 9 aurait pris un caractère sacré ; une fois revêtu de ce caractère, il se serait imposé dans tous les ordres de connaissance. Il aurait eu à lutter contre la concurrence de l'hebdomade, qui est à peu près le quart du mois lunaire, comme l'enneade en est le tiers ; c'est assez tard, vers le v^e siècle seulement, que les systèmes décimaux et duodécimaux, systèmes purement rationalistes et scientifiques, ont commencé à s'établir ; mais, les systèmes antérieurs étaient si bien enracinés que, dans toute l'antiquité, c'est le 7, le 3 et le 9 qui ont joué le rôle que jouent aujourd'hui le 5 ou le 6, le 10 ou le 12. — C'est à la recherche des enneades dans cinq ordres de faits et à leur classification qu'est consacré ce mémoire, qui sera le dernier de ceux où M. R. a réparti la prodigieuse quantité de textes qu'il a recueillis sur ce sujet : 1^o les enneades dans les cultes et les mythes et leur concurrence avec les hebdomades ; 2^o les enneades dans l'Épopée : elles sont beaucoup plus nombreuses que les hebdomades ; elles portent principalement sur les banquets, les funérailles ; les

jeûnes, les colères des dieux, les races et les âges des hommes, les groupes de personnages divins ou humains, etc. ; 3° les ennéades chez les Orphiques : elles y prédominent parce qu'elles prédominent déjà dans les deux principales sources de l'Orphisme, les cultes d'Apollon et de Dionysos, les poèmes hésiodiques ; la neuvaine, sous le nom de *kourétis* ou *koré*, devient le nombre sacré d'après Pythagore, qui aurait reçu sa doctrine dans les 27 jours passés à la grotte de l'Ida et d'après Epiménide, son maître, qui aurait dormi 54 ans dans la même grotte et qui aurait vécu comme lui 90 ans ; les Pythagoriciens contribuent puissamment à mettre l'ennéade en honneur dans le domaine des sciences ; 4° dans les œuvres médicales de l'École d'Hippocrate l'ennéade, mise en honneur par l'école orphico-pythagoricienne, ne parvient pas à l'emporter sur l'hebdomade que soutiennent les influences sémitiques ; enfin, le rationalisme grec fait triompher le système décadaire dans la médecine véritablement scientifique, abandonnant à l'astrologie et à la magie les spéculations sur les 7 et les 9 ; 5° ce sont aussi les influences orphico-pythagoriciennes qui assurent son rôle à l'ennéade dans les philosophies stoïcienne et platonicienne ; la grande vogue à la fois des néo-pythagoriciens et des mages « chaldéens » dans les premiers siècles de notre ère entraîne un renouveau des doctrines novénaires. On entrevoit ainsi l'évolution générale de l'ennéade en Grèce ; mais les raisons qui l'amènent à prévaloir sur l'hebdomade, puis à céder devant la décade, n'apparaissent pas nettement. M. R. croit fournir une explication suffisante en remarquant que le mois de 28 jours (4×7) a reculé devant celui de 27 jours (3×9), puis, que l'un et l'autre ont succombé devant celui de 30 jours (3×10). Mais l'antériorité du mois de 28 jours sur celui de 27 est une pure supposition et les mois de 28 jours sont toujours restés mêlés à ceux de 30. Aussi y aurait-il eu lieu d'insister au moins sur deux autres points de vue : 1° dans la prépondérance du système septénaire dans certaines parties de l'Épopée, ne doit-on pas chercher une influence sémitique comme celle dont V. Bérard a cru reconnaître les traces dans tout ce qui touche à la géographie homérique ? 2° dans certaines divisions politiques et sociales où l'on trouve des multiples de 3 et de 9 ne faut-il pas chercher la conséquence de faits d'histoire très ancienne, tels que les 3 *phylai* entre lesquelles se divise chaque peuplade doriennne, les 3 *trittyes* et les 12 *naucrarias* que comprend la tribu attique primitive etc. ?¹

1. C'est l'interprétation que M. Glotz a très heureusement appliquée à la

Quoi qu'il en soit, par l'incroyable masse des faits colligés, ces quatre mémoires, pourvus d'excellents index, resteront les ouvrages fondamen-

Phaeacie d'Homère (*Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906). Comme dans mon précédent compte-rendu (*Rev. Hist. Rel.*, 1906, p. 474), je signalerai ici quelques faits qui me paraissent avoir échappé à M. R. Parmi les faits rituels et liturgiques : les 9 sommations faites aux ombres lors des *Lémuria* (Ovid. *Fasti*, V, 443); les 7 coups donnés aux *pharmakoi* des *Thargélia* (Tzetzés, *Chil.* 23, 730); les 3 gâteaux des espèces dites *liba*, *popana* et *phoïos* qu'on offre aux Jeux séculaires à chacune des 3 Ilythies (*Eph. Ep.*, 1892, p. 258); les 7 jours que durent les *Mysia* (Paus. VII, 27, 9); les 7 jours où la victime expiatoire reste excommuniée avant d'être lapidée aux *Thargélia* d'Abdère (Schol. Ovid. *Ibis*, 465); les 27 taureaux offerts, à Kos, à Zeus Polieus (*Sylloge*, 610); les 14 Thessaliens qui vont sacrifier annuellement sur la tombe d'Achille (Philostr. *Heroicus*, p. 208); les 9 nuits de chasteté exigées des femmes qui veulent participer aux fêtes de Cérès (Ovid. *Met.*, X, 434); les chœurs de 7 garçons et 7 filles aux fêtes d'Apollon à Sicyone (Paus. II, 7, 7); les 7 et les 10 dans les interdictions religieuses de la fondation de Xanthos (*CIA*, III, 73); les fêtes d'Artémis à Antioche commencent le 7 Artémision (Libanios, *ad Art.*, I, p. 236 R.); les rois de Sparte sacrifient à Apollon le 1^{er} et le 7 de chaque mois (Hérodote. VI, 57). — Parmi les faits d'ordre mythique et légendaire :

Les 9 filles d'Asopos (*Berlinerklassikertexte*, V, 1907, n. 14); le serpent Échidna qui engendre Τρίτων ἔχει τρία τέκνα (*ibid.*, p. 34); les 18 ans que les Magnètes attendent en Crète l'oracle d'Apollon (Kern, *Die Gründungssage v. Magnesia*, 1894); les Théréens, pour n'avoir pas obéi à l'oracle, frappés d'une sécheresse de 7 ans au terme de laquelle les colons se décident à partir des 7 localités de l'île (Hérod. IV, 150); les 7 villes, les 7 vierges, les 7 Muses de Lesbos (Tümpel, *Philologus*, 1889, p. 69); les 7 Hypostases de Diane dans le *parthéneion* d'Alkman; les 7 jours des lectisternes romains, les 7 rois, les 7 Vestales (au moins est-ce le chiffre qu'on donnait à la fin de l'Empire; voir *Expositio totius Mundi*, 446, *ed.* Lumbroso). — Comme proverbes ou superstitions populaires : le dicton attribué à Tirésias qui aurait été femme pendant 7 ans : ἐνναπλάσιον ἢ γυνὴ τοῦ ἀνδρὸς ὀρέγεται (*Schol. Dial. Meretr.*, 5, 4; *Dial. Mort.*, 28, 3); le *graffito* d'un plaisant sur un tour de Milet : οἱ ὦδε χέζοντες, ἐννὲ ὥρας μὴ ὀρθοῖεν (*Sitz. ber. Berl. Ak.* 1906, 257); les 9 ans que restent loups-garoux ceux qui ont mangé de la chair humaine aux *Lykaia* (Paus. VIII, 2, 6, Plin., VIII, 34); la ligature à 27 tours qui doit guérir Scylla de sa folie amoureuse (*Ciris*, 375). — Parmi les faits qui n'ont rien de proprement religieux, l'influence du 7 et du 9 se reconnaît encore dans :

Les 9000 ans auxquelles Platon reporte l'Atlantide (*Critias*, 108 E); les 3 Parques inventant 7 lettres auxquelles Palamède en ajoute 11 (total 18 = 9 × 2, Hygin. *Fab.* 277, 31); les 7 inventions qu'auraient faites les Athéniens (Ælian. *Hist. Var.*, III, 38); les 7 somatophylaxes d'Alexandre, les 9 *agrétai* de Kos, les 7 épistates d'Eleusis (*CIA*, II, 5, 767 b); les 7 juges de Gortyne (*Journ. Amer. Arch.*, 1897, n. 19); l'invasion des Héraklides 18 ans après la guerre de

taux pour toutes les études sur les heptomades et les ennéades dans l'antiquité classique. Déjà J. Hehn a poursuivi les mêmes recherches dans le monde sémitique (*Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und Juden*, Leipzig, 1907) et J. Loth dans le monde celtique (*Revue celtique*, 1904, p. 113). Qu'elles soient bientôt reprises dans le domaine des études iraniennes indiennes, germaniques, etc., c'est le vœu que M. Roscher formule à la fin de son ouvrage et auquel on ne peut que s'associer en le félicitant d'avoir ouvert la voie.

A. J. REINACH.

EDV. REIN. — **Aiakos in der Unterwelt. Sagengeschichtliche Untersuchungen ueber Aiakos.** — Deux mémoires extraits des *Acta societatis Scientiarum Fennicae*, t. XXXII, 39 et 49 p. In-4°. — Helsingfors, 1907.

Æaque est généralement connu comme juge infernal en compagnie de ses frères Minos et Rhadamanthe. M. Rein, dans une première dissertation (*De Aeaco quaest. mythol.*, Helsingfors, 1903) s'est attaché à montrer comment s'était faite l'association de ces trois demi-dieux d'o-

Troie (Thuc. I, 12); le *septimo die* auquel Quinte-Curce (X, 10, 9) place l'envelissement d'Alexandre tandis qu'Ælien indique avec raison 30 jours (*Hist. Var.*, XII, 64); les 7 années de règne d'Égisthe et les 70 d'Oreste (Velleius, I, 1); les 9 jours mis par Annibal à franchir les Alpes (Liv. XXI, 35; Polyb. III, 53); les 7 arpents que mesure la ferme de Cincinnatus, de Régulus, de Fabius Cunctator, etc.; à la liste des enfants nés au 7^e mois, ajoutez Corbulon (Pline, VI, 8; VII, 4). Enfin M. R. a négligé l'important article de E. Wölfflin (*Archiv. f. lat. Lexicogr.*, IX, p. 350) qui cherche à montrer que le 7 est indigène à Rome; que le 7 y est venu par l'influence grecque, notamment par Aristidès de Samos auquel Varron devrait sa théorie de l'heptomade; que cette influence y fut renforcée par les orientaux et les judéo-chrétiens avec leur doctrine des 7 péchés capitaux qui serait en corrélation avec celle des 7 planètes (Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 232, Maass, *Tagesgötter*, p. 33) et que connaît déjà Horace (*Ep.* I, 1, 33) ou avec le rôle que jouent dans les livres sibyllins les 7 lettres de $\sigma\tau\epsilon\rho\rho\sigma$ ou les 27 l. de la formule $\text{IX}\Theta\Upsilon\Sigma$ (Geffcken, *Oracula Sibyllina*, 1902, p. 144); d'ailleurs, M. R. ne semble pas avoir compris dans ses recherches les phénomènes d'*isopsépie* et d'interprétation numérique des lettres (Perdrizet, *Revue des Études Grecques*, 1904, p. 350; W. Schultz, *Memnon*, 1908).

origine si diverse. Dans ce nouveau travail, il passe au crible d'une critique sévère les titres d'Æaque à figurer parmi les juges de l'enfer.

La tradition serait d'origine orphique et le héros éginète n'apparaîtrait pas dans ses fonctions de juge avant Platon. Son rôle primitif dans l'Enfer était celui de portier ou de porte-clef. Sa promotion à une plus haute charge est peut-être un résultat de la thalassocratie éginète du VII^e siècle. C'est à cette époque que seraient nées pareillement diverses légendes auxquelles on a cherché à tort des origines très anciennes : les prières d'Æaque, au sommet du mont Hellénion d'Égine, faisant cesser une sécheresse qui désolait la Grèce ; ses fils répétant un prodige semblable ; les rois de l'Hellade reconnaissant son hégémonie comme celle du plus juste des princes ; Æaque décidant en arbitre une querelle entre Skiron et Nisos ; appelé même à se prononcer entre les dieux ; inventant enfin l'or et l'argent — simple souvenir de la prépondérance de la monnaie éginète au VII^e siècle —. Toutes ces légendes auraient reçu leur forme définitive à Égine. Beaucoup, d'ailleurs, s'étaient, peut-être, déjà ébauchées au sein des populations locro-thessaliennes auxquelles Æaque semble appartenir originairement. C'est à ces traditions plus anciennes que M. R., tout en en reconnaissant l'importance, ne me semble pas faire une part suffisante. Ainsi, je continue à croire, avec K. O. Müller, que Æaque est venu d'Épire comme hypostase du Zeus Panhellenios qui devait avoir à Égine un culte dérivé de celui de Dodone ; et, avec Gruppe, que, si l'on parle d'Æaque comme collaborateur d'Apollon dans la construction des murs de Troie, c'est parce que la ville doit son nom d'Ilion à une colonie lélége qui adorait un proto-Apollon dont les vocables étaient à la fois Ileus-Oileus et Aias-Aiakos.

A. J. REINACH.

H. J. HOLTZMANN. — **Das messianische Bewusstsein Jesu.**
— Tubinge, J. C. B. Mohr, 1907, 1 vol. grand in-8, VII et 100 pages.

Parmi tous les problèmes difficiles qui se rapportent aux origines chrétiennes, celui qui concerne la personne de Jésus lui-même présente des difficultés toutes particulières. Et touchant ce problème cardinal, la question de la conscience messianique de Jésus est la plus controversée et résolue dans les sens les plus divers ou opposés même. C'est précisément cette question d'une importance majeure, la clef du minis-

tère de Jésus, qui est le sujet de la publication que nous annonçons. Elle est traitée de main de maître, comme tout ce qui sort de la plume si féconde de l'auteur. On sait qu'il est l'un des savants les mieux versés dans la matière. Il a étudié tous les écrits de quelque importance qui y ont trait et il y renvoie partout où il y a lieu de le faire. Qui-conque s'occupe de la vie de Jésus et, en particulier, de sa messianité, trouvera donc, dans cette monographie, une des meilleures sources de renseignement. L'auteur y pèse d'ailleurs, avec autant de prudence que de compétence, le pour et le contre des différentes opinions prises en considération.

M. Holtzmann commence par exposer le courant sceptique sur la messianité de Jésus, qui paraît déjà dans quelques ouvrages plus anciens, mais qui est surtout accentué dans une série de publications récentes. D'après les partisans de ce courant, Jésus n'a pas ou pas sûrement cru lui-même être le Messie, les premiers chrétiens seulement lui ayant prêté cette foi; ou bien il n'a accepté le titre de Messie qu'à son corps défendant; ou encore ce titre juif, accepté par lui, ne cadre guère avec ses propres vues, bien supérieures au judaïsme; ou enfin ce titre ne fait qu'obscurcir la personne et la pensée de Jésus, et c'est un corps étranger dans la foi chrétienne, dont il faut la débarrasser. En opposition à ce point de vue, d'autres, plus ou moins fidèles à l'opinion traditionnelle, soutiennent que le christianisme lui-même subsistera ou croîtra avec la messianité de Jésus.

Beaucoup de théologiens modernes n'ont pas non plus cru pouvoir éliminer la messianité de l'image de Jésus, tout en l'envisageant de différentes manières. Suivant les uns, Jésus a conservé une large part de judaïsme et s'est aussi appliqué l'idée messianique traditionnelle, abstraction faite de la tendance guerrière qu'elle revêtait. Il aurait donc spiritualisé cette idée dans quelque mesure, d'autant plus qu'au sein du judaïsme déjà on le faisait. Ainsi on a pensé que le simple Baptiste pourrait être le Messie (Luc, III, 15; Jean, I, 19 s.); ou bien on se représentait le Messie comme un second Moïse (Jean, I, 21; VI, 14 s. Comp. Deut., XVIII, 15). Selon d'autres, Jésus n'a pas cru être le Messie effectif de son vivant déjà, mais espérait le devenir dans la suite. Ils peuvent s'appuyer sur des textes comme Marc, IX, 1 et Rom., I, 4. D'après cette opinion, Jésus ne serait devenu le Christ que par sa résurrection (Act., II, 36).

Merx repousse tous ces essais comme des compromis inacceptables, les Évangiles renfermant des déclarations d'après lesquelles Jésus ne

fut et ne voulut être le Messie dans aucun sens. Holtzmann examine de plus près les critiques de Merx et les trouve insuffisantes. Il lui répond surtout avec raison que les apôtres ne seraient jamais arrivés à la conviction que Jésus était ressuscité, s'il s'était conduit en simple docteur ou prophète; que cette conviction est le produit de leur foi messianique et que celle-ci ne s'explique que si Jésus lui-même avait cru être le Messie. Jésus s'est assurément conduit comme docteur et prophète. Mais pour être le vrai conducteur de son peuple, il a dû faire un pas de plus et accepter le titre de Messie. De nombreux traits de nos Évangiles ne laissent subsister aucun doute à ce sujet. Mais il est plus difficile de dire au juste quand Jésus a réellement eu conscience de sa messianité et comment il l'a conçue.

Il est certain que Jésus a cru être le Messie à partir d'un certain moment et que cette conviction lui a coûté la vie. Mais comment sa mort n'a-t-elle pas compromis la foi messianique chez lui et ses disciples? C'est grâce au titre de Fils de l'homme, adopté par Jésus. La notion du Père céleste, celle du royaume de Dieu et celle du Fils de l'homme, sont issues de la conscience religieuse de Jésus et sont intimement unies. Le titre de Fils de l'homme est le problème fondamental de la vie de Jésus, mais un problème bien difficile à résoudre. Au lieu de se livrer à une controverse sans fin sur le sens plus humain ou plus messianique de ce titre, en se laissant guider par quelques textes isolés qui permettent le doute, il faut partir de ceux, plus nombreux, qui sont comme des blocs erratiques dans nos Évangiles, qui sont principalement inspirés par Dan., vii, 13 et qui ont un caractère eschatologique indéniable. Il ne faut pas non plus suivre de préférence le premier Évangile, comme on l'a fait trop souvent; car il y règne à ce sujet une très grande confusion.

Mais autant Holtzmann reconnaît le caractère eschatologique du titre messianique que Jésus s'est donné et de la tendance générale de son ministère, autant il s'élève énergiquement contre ceux qui prétendent que l'eschatologie absorbe tout dans ce ministère, et qui ne voient en Jésus qu'un esprit fantastique, qui s'est laissé dominer et égarer par une chimère. D'un autre côté, il trouve peu historique l'image moderne que beaucoup se font de Jésus, en méconnaissant trop le caractère eschatologique de sa messianité et de sa notion du royaume de Dieu, pour lui attribuer un messianisme purement moral, traversé d'une haute spiritualité. D'après lui, Jésus n'a accepté le titre messianique, emprunté à l'apocalypse de Daniel, que vers la fin de son ministère, à partir de la

scène de Césarée de Philippe. Il a donc commencé par avoir conscience de sa filialité divine et par sentir que le Père céleste lui avait confié une mission auprès de son peuple, pour le ramener de ses égarements et le conduire au salut. Plus tard seulement, quand de tristes expériences lui avaient fait comprendre que son rôle de prophète lui attirerait le triste sort de beaucoup d'autres prophètes, persécutés avant lui, il a été obligé de ne plus attendre le royaume de Dieu et l'apparition du Messie que dans l'avenir. Mais alors il adopta un titre messianique qui était le plus exempt de l'idée d'une royauté nationale, qui lui permettait de se considérer comme le Messie sans se conduire en Fils de David. Il pensait être un simple Messie futur et abandonnait humblement à Dieu le soin de manifester cette messianité quand et comme il le jugerait bon.

M. Holtzmann arrive ainsi à la conclusion que nous modernes, nous ne pouvons plus accorder à la messianité de Jésus, sous la forme du Fils de l'homme, l'importance majeure, mais plutôt au sentiment que Jésus a eu de sa filialité divine, sentiment qui peut et doit être celui de tous les hommes. C'était là son expérience intime et capitale, dont la conscience messianique n'a été qu'un dérivé. Celle-là nous reste et nous restera, même si celle-ci est compromise. Le messianisme n'a été que la forme traditionnelle de la pensée de Jésus, qui lui est venue du dehors. Le sentiment de sa filialité était l'élément nouveau et supérieur, mais qui a dû s'envelopper dans les formes du temps pour être compréhensible. De même que Jean-Baptiste a été prophète et plus que prophète, de même Jésus a dû être le Messie, tout en étant plus que lui.

C. PIEPENBRING.

JOHANNES HALLER. — **Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates.** Petit in-8, XVI, 260 p. et 1 carte. — Leipzig, Teubner, 1907.

Quiconque s'est occupé des origines des États de l'Église sait les difficultés que l'on éprouve par l'obligation de manier les lourds volumes du *Liber Pontificalis* et des *Monumenta Germaniae*. Aussi est-ce une idée très heureuse qu'ont eue les éditeurs de cette nouvelle *Quellensammlung zur deutschen Geschichte* d'ouvrir leur collection par un fascicule de format et d'impression très commodes contenant toutes les pièces essentielles : les *vitae* de Grégoire II, Grégoire III, Zacharie, Etienne II, Paul,

Etienne III, Hadrien ; les passages du l. vi de Paul Diacre relatifs aux rapports de Liutprand, de Charles Martel et de Grégoire ; ceux de la Chronique de Benoit de St-André du Soracte relatifs à Astolf, Pépin et Zacharie ; ceux du Continuateur de Frédégaire sur le voyage en France d'Etienne II, la *Nota de unctione Pipini* relatant l'onction de Pépin par Etienne en 768, les passages des *Annales Laureshamenses Petaviani* et des *Annales regni Francorum* concernant les relations des rois francs avec la papauté de 754 à 786 ; les pages du *Chronicon Moissacense* touchant les voyages de Pépin en Italie et ceux de la *Vita Caroli d'Einhart* relatifs à ceux de Charlemagne ; 99 pièces du *Codex Carolinus*, lettres des papes aux rois francs chronologiquement classées, plus 8 autres lettres de la même série provenant d'autres sources ; le *Pactum confirmationis* par lequel Louis I, en 817, confirme au Saint-Siège les donations de Charlemagne. Bien que la pièce ne soit connue que par les recueils de Canons de l'époque de Grégoire VII, M. H. la considère comme la première pièce authentique sur laquelle s'appuient la prétention du Saint-Siège. Comme il imprime à la suite la *Donation de Constantin*, on regrettera qu'il n'ait pas ajouté les autres faux célèbres dont l'un, le *Fragmentum Fantuzzianum*, contient peut-être quelques parties empruntées à l'acte passé à Quiersy en 754 entre Etienne II et Pépin. — La valeur pédagogique de cet excellent recueil de textes eût été singulièrement augmentée, si l'éditeur, au lieu de se borner à une notice érudite sur les sources qu'il a extraites et à une bibliographie (où l'on s'étonne de ne pas trouver les noms de P. Favre, de Gregorovius, de Crivelluci et de Doellinger), avait accompagné de notes explicatives les passages les plus importants de ces pièces originales.

A. J. REINACH.

KARL VOLLERS. — *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*. 8, 199 pages. — Léna, 1907, Diederichs.

M. K. Vollers a fait son livre « pour les esprits chercheurs et curieux, qui sont cultivés et qui pensent ». Un écrivain ne saurait se proposer un public plus digne d'intérêt. Le meilleur éloge qu'on puisse faire de ce volume, c'est d'exprimer le vœu qu'il aille à son adresse. Les lecteurs les plus exigeants y trouveront amplement de quoi alimenter leurs réflexions et satisfaire leur désir de savoir.

Il ne faut pas, il est vrai, que, sur la foi du titre, ils y cherchent une

exposition justement équilibrée des trois grandes religions qu'on est convenu d'appeler universelles. Un coup d'œil jeté sur la table des matières les fera revenir de cette erreur. Ils y constateront que le bouddhisme remplit à peine 22 pages, alors qu'il y en a 21 pour la religion des Perses, et 38 pour celle de l'Ancien Testament. Quant à l'Islam, il est expédié en sept pages, une parcimonie d'autant plus inattendue que l'Arabie est, comme on sait, l'objet ordinaire des travaux du distingué professeur d'Iéna.

En réalité, M. V. ne s'est nullement proposé de refaire les cinq leçons où Kuenen, opposant les religions universelles aux religions populaires, avait, devant les auditeurs des conférences Hibbert, exposé avec quelque détail l'Islam, le christianisme et le bouddhisme. Ce qui donne à son livre une forte unité, c'est que tous les chapitres, ou peu s'en faut, gravitent autour d'une même question. M. V. a voulu reconnaître et suivre dans les religions du monde sémitique et celles du monde aryen l'origine et le développement des idées qui ont concouru à la formation du christianisme. Estimant que le christianisme primitif repose essentiellement sur deux colonnes, l'espérance messianique, d'une part, et de l'autre, la croyance en un dieu enlevé à la fleur de l'âge par une mort violente, pleuré par les femmes et revenant bientôt à la vie, il a relevé soigneusement, dans les religions de l'Asie antérieure, les antécédents de l'une et l'autre notion, et montré que, si la première est juive, le dogme de la résurrection est d'origine aryenne.

On comprend dès lors que l'auteur ait fait une place relativement large aux religions des Babyloniens, du peuple hébreu, des Iraniens, des Anatoliens; et qu'il ait à l'occasion dirigé ses regards du côté des Grecs et même des Romains. Les uns plus, les autres moins, tous ces peuples, en effet, ont contribué à la formation de la plus ancienne doctrine chrétienne. De Babylone vient, par exemple, la manière dont on s'est représenté les relations du Père et du Fils. La Judée a fourni l'idée messianique. A l'influence directe des Perses, le christianisme doit l'attente de la fin du monde, la distinction tranchée d'un monde visible et d'un monde invisible, d'un royaume de la lumière et d'un royaume des ténèbres, d'une armée céleste et d'une armée infernale. C'est dans l'Asie Mineure que s'est élaborée pour la première fois, avec la notion d'un dieu qui meurt et qui ressuscite, l'opposition radicale du corps et de l'âme. • Aux mystères de la Grèce, nous devons les idées d'expiation, de salut, de seconde naissance, de l'union avec le divin, d'une vie éternelle et bienheureuse. »

Si l'Égypte a été presque complètement laissée de côté, c'est que le christianisme n'a rien reçu d'elle directement, et à peu près rien¹ indirectement. Si l'Islam lui-même ne trouve guère son compte dans le livre de M. V., c'est qu'il n'apporte pas beaucoup de lumière sur la question qui préoccupe avant tout l'auteur. Le bouddhisme, au contraire, a mérité d'être pris en considération, d'abord parce qu'on constate toujours plus l'influence exercée par l'Inde sur le christianisme; en outre, parce que le bouddhisme nous montre à merveille comment une religion universelle peut se former par l'agglomération d'idées préexistantes.

De la définition qu'il donne des religions « universelles », M. V. a écarté un caractère auquel on était accoutumé jusqu'ici à donner une certaine importance. Ne semblait-il pas que ces religions avaient ceci de commun d'avoir eu pour fondateurs des personnalités religieuses fortement accusées? Mais non; le christianisme s'explique tout entier sans qu'on ait besoin de faire intervenir dans ses origines un initiateur, un génie d'une puissante originalité (p. 177). M. V. va même jusqu'à déclarer qu'à la différence du Christ, l'image d'un Mahomet ou d'un Bouddha nous a été transmise, idéalisée sans doute, par les sources littéraires² (p. 162). Passe pour Mahomet qui a vécu dans la pleine lumière de l'histoire. Mais le Bouddha? Que pense M. Senart d'une affirmation aussi audacieuse?

A l'appui de sa thèse, M. V. fait observer que, par leur nature et par leur date, les Évangiles ne peuvent avoir plus de valeur documentaire que n'en ont, à propos de Mahomet, les recueils de traditions souvent suspectes auxquelles on donne le nom de hadith. Il faut, il est vrai, mettre à part le témoignage de Paul. Cinq ans environ après la mort du Christ, Paul parle de la résurrection comme d'un fait constant; il déclare même que « si Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine votre foi ». Sans doute. Mais ce témoignage ne suffit pas à combler l'hiatus existant entre l'événement et la relation qu'on en a faite. Paul n'a pas été un témoin oculaire. De plus, c'était un visionnaire. Enfin, il était pénétré d'idées venues d'Anatolie. Il se peut, par consé-

1) A peu près, car l'Égypte pourrait bien avoir donné naissance à l'importante idée que la destinée du dieu est comme la garantie de la destinée du fidèle: la résurrection du dieu autorise chez l'homme l'espérance d'une vie future.

2) Nous connaissons « historiquement » le père, la mère et la sœur du Bouddha (p. 106). La sœur? L'auteur a sans doute voulu dire la sœur de sa mère.

quent, que les vagues récits qui circulaient dans la communauté primitive sur les apparitions du Christ aient pour la première fois pris corps et consistance dans l'esprit de cet apôtre.

A ce vigoureux effort fait en vue d'éliminer, dans l'explication du christianisme, l'influence décisive d'une puissante personnalité, on reconnaît bien vite la tendance évolutionniste de l'auteur. M. Vollers ne veut pas être seulement historien ; il applique, dit-il, la méthode historico-comparative (p. 122). De là, une certaine complaisance à établir entre deux religions différentes des parallèles, dont on ne saisit pas toujours l'opportunité¹. De là, aussi, cette déclaration assez contestable que l'on ne peut comprendre l'essence de la religion que si l'on remonte avant tout à ses commencements (p. 12) ; ce qui équivaut à supposer que tout le développement ultérieur de la religion est déjà contenu dans son premier germe. De là, enfin, l'idée qu'on peut conclure d'un état postérieur d'une religion donnée à un état antérieur de cette religion ; même, — s'il s'agit de deux religions dont l'une est créancière, l'autre débitrice —, que la direction prise par la seconde nous renseigne indirectement sur l'esprit qui régnait dans la première. Un exemple frappant de cette manière de raisonner, c'est quand M. V., constatant d'une part l'influence religieuse exercée par la Babylonie sur la Perse, d'autre part, la tendance essentiellement morale du mazdéisme, infère que ce même caractère a certainement appartenu à la religion babylonienne, alors que nos sources ne nous autorisent point à le lui attribuer (p. 92).

Mais une réserve plus nécessaire encore porte sur la thèse principale de l'auteur. Est-il bien sûr que le christianisme se trouvera tout entier expliqué, quand on aura pu rattacher à d'autres systèmes religieux tous les éléments qui sont entrés dans sa formation ? Suffit-il, pour qu'on comprenne ses rapides succès, de dire qu'étant à la fois, et à cause de ses multiples origines, « religion de la loi et religion de la liberté, juif et non juif, monothéiste et trithéiste, ascétique et indulgent dans sa morale, mystique et rationaliste, individualiste et socialiste, populaire et philosophique, monarchiste et démocratique », il a pu, grâce à la variété de ses nuances chatoyantes, gagner un nombre toujours plus grand d'adeptes ? Le problème est évidemment plus complexe que ne semble le croire M. V. On sait qu'il se pose dans les mêmes termes pour le bouddhisme : on arriverait à démontrer qu'il n'y a rien eu d'original dans la doctrine et dans la discipline bouddhiques ; il n'en resterait pas

1) Voir, par exemple, pages 27, 30, 100, etc.

moins que le bouddhisme apparaîtrait encore dans l'histoire de l'Inde comme un fait nouveau, ayant son caractère propre. C'est la même impression que fait le christianisme. De part et d'autre, il a dû y avoir quelque chose qui a renouvelé radicalement, transfiguré ces emprunts mêmes dont on reconnaît toujours plus l'existence. Cet élément primaire, qui a donné à tout le composé son originalité et sa puissance religieuse, n'est-il pas probable qu'il faut le chercher, sinon dans la personnalité historique du fondateur, du moins dans la manière dont cette personnalité, réelle ou fictive, a agi sur le cœur et l'imagination des fidèles ?

J'ai insisté, comme c'était mon devoir, sur les parties qui me paraissent surtout contestables dans le livre de M. Vollers. Mais ce ne serait pas rendre pleine justice à son œuvre que de ne pas avertir les lecteurs qu'ils y trouveront un grand nombre de pages vraiment remarquables pour la condensation claire et forte de l'exposition. Je leur recommande en particulier le beau chapitre sur la religion de l'Ancien Testament¹. D'une manière générale, et quelle que soit la position qu'ils prennent à l'endroit de la thèse principale soutenue par l'auteur, ils seront obligés de rendre hommage à la façon calme et objective avec laquelle sont abordées des questions souvent délicates, et de remercier l'auteur pour tant de suggestions qu'ils lui devront.

PAUL ULTRAMARE.

1) M. V. est un sémitisant dont les travaux sont fort appréciés des spécialistes. Il est évidemment moins bien renseigné sur les religions du monde aryen. Je ne veux pas le chicaner à propos de certaines transcriptions de noms indiens. Mais je dois l'avertir que le chien n'est pas en général considéré comme sacré par les Hindous (p. 98); que le mot Çakta désigne non pas l'épouse, mais certains adorateurs de Çiva (p. 119); que le soleil n'est pas un Asura, mais un Aditya; que ce sont très probablement les Çivaïtes, et non pas les bouddhistes qui ont inventé le rosaire (p. 115); qu'il y a quelque exagération à dire qu'Açoka a fait de son royaume un état bouddhique modèle (p. 116). — M. V. met la croyance à la métempsychose en relation avec le totémisme; cette origine n'est probable, en tout cas, ni pour l'Inde, ni pour la Grèce. Le fétichisme africain serait la croyance que l'homme peut contraindre le Dieu à lui donner ce qu'il désire; est-ce là vraiment définir cette forme de la religion ?

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

FRÉDÉRIC MACLEH. — **Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens.** 1 vol. in-8° de xxx-204 p. et 5 pl. — Paris, Leroux, 1908. — Ce catalogue d'une littérature presque exclusivement religieuse rendra de grands services aux spécialistes. Une introduction de trente pages retrace l'histoire de la collection. Les plus anciennes acquisitions remontent au xvi^e siècle, mais le fonds principal provient de la mission confiée à l'abbé Sevin, sous Louis XV. Cinq planches donnent de bons spécimens des diverses écritures arméniennes.

R. D.

H. NISSEN. — **Orientation. Studien zur Geschichte der Religion.** — Berlin, Weidmann, 1906-1907, 2 fasc. 8° de 260 p. (ensemble). — Les circonstances nous ont empêchés de signaler lors de son apparition les deux premiers fascicules de l'ouvrage de M. Nissen : il est encore temps de réparer cette omission ; M. N. passera probablement en revue, de son point de vue spécial, toutes les religions, et il a à peine terminé ce qui concerne la religion grecque. Nous consacrerons donc un compte-rendu d'ensemble à ce livre lorsqu'il sera achevé ou touchera à sa fin. Son titre résume à l'avance son contenu : il traite de l'orientation des temples et de tous édifices de culte, à travers les temps. Le relevé topographique, apparemment exact, qu'il fournit de chaque temple d'Égypte, des Sémites, des Grecs dans ses rapports avec le système solaire permettra d'établir des éléments nouveaux de comparaison et de critique ; et il est douteux que ce livre prudent serve à édifier encore un système d'interprétation solaire des mythologies.

W. JONES. — **Fox Texts**, publications of the American ethnological society. — Leyde, Brill, 1907, 8° de 383 p. — Recueil de documents, en majeure partie religieux, sur les Algonquins ; il renferme environ soixante récits mythiques ou textes de prières réunis sur place par M. J. La partie consacrée à l'étude comparative indispensable est malheureusement plus qu'abrégée. Les textes paraissent soigneusement traduits et immédiatement utilisables.

EDW. LEHMANN. — **Mystik im Heidentum und Christentum** (trad. allemande par M^{me} Anna Grundtvig. — Leipzig, Teubner, 1908, 1 vol. in-12 de 166 p. — L'auteur de cet excellent petit livre est docteur d'histoire des religions à Copenhague. En douze courts chapitres il étudie le mysticisme à travers

les âges et même le montre en des religions où la vulgarisation l'allait rarement chercher : il discerne la part de mysticisme authentique que contient l'extase chamanique aussi bien que la spéculation d'un maître Eckart ou l'effusion d'une sainte Thérèse. Quelques-uns de ses chapitres, en même temps qu'ils constituent de vrais prodiges de concision, sont très personnels de méthode et de groupement des faits : telles les pages sur la mystique de Luther, et celles, par où se clôt le volume, sur les rejets du mysticisme proprement religieux dans la littérature et la philosophie laïques, l'étude rapide des influences « extatiques » dans l'œuvre des grands lyriques anglais de Bunyan à R. Browning et à Charles Kingsley, dans le spinozisme de Carlyle, dans tout le mouvement romantique allemand, dans l'individualisme de Kierkegaard, etc.

D^r PAUL CARUS. — **The Dharma or the Religion of Enlightenment.** *An exposition of Buddhism.* — Chicago. The Open Court publishing company, 1907, pet. in-12 de 170 p. — Le D^r Paul Carus s'est fait connaître comme indianiste et comme psychologue. On ne peut nier qu'il ait trouvé l'emploi de ces deux facultés dans la mission qu'il s'est donnée depuis quelques années : aider en Occident à la plus large diffusion des idées bouddhistes d'abord, et, à un degré moindre, semble-t-il, à celle des enseignements de la sagesse chinoise. Ses petits volumes, à peine plus copieux que des tracts de propagande, sont composés dans un but de prosélytisme évident. Pourtant ils renferment des traductions d'une probité reconnue et l'histoire des religions peut en faire son profit — en attendant que les tendances représentées par ses plaquettes entrent à leur tour dans l'histoire des religions.

G. PFANNMÜLLER. — **Jesus im Urteil der Jahrhunderte.** — Leipzig et Berlin, 1908, Teubner, in-8° de 578 p. — Ce livre ingénieux peut difficilement se définir : il contient, non certes tout ce qu'a inspiré la personne de Jésus dans la théologie, la philosophie, la littérature et l'art jusqu'à l'époque présente, mais, choisis un peu arbitrairement, les textes et les œuvres d'art qui ont paru à M. Pfannmüller le mieux caractériser l'impression que chaque époque a reçue de la tradition relative à Jésus. D'où un volume qui contient des matériaux nombreux et intéressants, mais présentés selon un plan assez déroutant. Ce n'est pas une bibliographie critique, ce n'est pas une vie de Jésus, ce n'est guère plus une histoire de l'influence de Jésus : c'est un recueil de morceaux choisis reliés par des notices historiques de l'espèce la plus dénudée. L'illustration comporte une histoire très abrégée, mais fort habile, du type iconographique de Jésus.

PROF. D^r FRANZ DIEKAMP. — **Doctrina Patrum de incarnatione Verbi.** — Münster, Aschendorff, 1907, 1 vol. gr. in-8° de xci-368 p. — Nous nous bornons à signaler cette excellente édition de ce florilège grec. M. Bonwetsch en a donné dans la *Theologische Literaturzeitung* du 12 septembre une

analyse à laquelle il sera bon de se reporter pour éclairer la lecture de la *Doctrina* et juger du travail critique réalisé par M. Diekamp. Ce texte tient compte en les condensant des contributions patientes de MM. Loofs, Serruys, Lietzmaun et Schermann. Il peut être considéré comme définitif.

D. WILH. SCHMIDT. — **Der Kampf um den Sinn des Lebens von Dante bis Ibsen.** — Berlin. Trowitzsch, 1907. 2 vol. in-8° de 346 et 320 p. — Ce livre n'est guère du ressort de l'histoire des religions; nous le signalons cependant bien volontiers à nos lecteurs : c'est de très estimable histoire des idées. Le choix des « representative men » est toujours arbitraire; il l'est peut-être exagérément ici : Dante n'a pas condensé ce que le moyen âge a pensé ou appris du sens de la vie : le XII^e et le XIII^e siècles ont connu des morales de moins haut vol que celles que figurent Béatrice ou Mathilde. De Dante à Milton (ce terminus *ad quem* étant lui-même contestable), les réponses intéressantes au grand problème ont afflué. Nous préférons la synthèse que propose M. Schmidt en donnant comme types de « moralistes » modernes Carlyle et Ibsen, en reconnaissant comme éléments du *self development* contemporain, à presque égales proportions, *Sartor Resartus* et *Solness le constructeur*.

D^r FRANZ HEINEMANN. — **Bibliographie nationale suisse**, fascicule 1^{er}, Inquisition, Intolérance, Excommunication, Interdit, Mise à l'Index, Censure. — Berne, K. J. Wyss, 1908, 1 vol. in-8° de XXI-216 p. — Ce fascicule de la Bibliographie nationale suisse rédigé par le D^r Heinemann, bibliothécaire à Lucerne et professeur d'histoire de la civilisation à Zurich renferme somme toute une très grande partie de la littérature afférente à l'histoire religieuse des cantons confédérés. Dans son plan un peu singulier (Partie théorique-dogmatique — Partie historico-pratique — Partie topographique-historique) est comprise à peu près toute l'histoire de l'établissement du christianisme en Suisse, de la Réformation, de la répercussion de la guerre de Trente ans dans les cantons au point de vue cultuel, du mouvement des idées au XVIII^e siècle et, pour le XIX^e siècle, de toutes les luttes politiques, et elles sont nombreuses, dans lesquelles la situation respective des deux cultes en Suisse a joué un rôle. Quant à l'histoire de l'inquisition, des excommunications, censures ecclésiastiques, censures des livres, exercice de l'index, elle représente en réalité l'essentiel des rapports entre Rome et la Confédération. C'est donc un livre précieux et qui dépasse son titre.

ABBÉ TRESAL. — **Les origines du schisme anglican (1507-1571).** Paris, Lecoffre, 1908. 1 vol. in-12 de XVII-460 p. — Il est à regretter que ce livre d'une très réelle valeur d'érudition soit, dans ses conclusions, presque toujours faussé par l'intérêt confessionnel. M. T. qui n'ignore pas les directions générales de la civilisation anglaise au XVI^e siècle, paraît vouloir écarter ce qui constitue proprement les « origines » du schisme pour n'en rete-

nir que les faits politiques, c'est-à-dire la part la moins significative dans l'étude d'une révolution religieuse. D'où la facilité avec laquelle sont passés sous silence les antécédents locaux de ce mouvement de croyances qui, au **xvi^e** siècle, avec la collaboration restreinte des circonstances, donna à l'Angleterre sa religion particulariste; de même est niée l'importation des idées luthériennes en Grande Bretagne, ce que le tempérament national en a retenu ou rejeté — et la réforme anglaise se trouve ainsi réduite par M. T. à n'être que l'effet mesquin des caprices d'un Henri VIII, la conclusion d'une paradoxale intrigue de cour.

A. REBELLIAU. — **La Compagnie secrète du Saint-Sacrement.** Lettres du groupe parisien au groupe marseillais, 1639-1662. — Paris, H. Champion, 1908. 1 vol. in-12 de 129 p. — Cette société secrète nous était déjà connue, surtout dans son activité parisienne, par tout un groupe de travaux de MM. Charles Clair (en 1888), A. Leroux, Rabbe, Raoul Allier (dans son livre : *La Cabale des Dévots*), le P. Beauchet-Filleau et aussi M. Rebelliau lui-même (art. de la *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} juillet, 1^{er} août, 1^{er} septembre 1903). Ces lettres du groupe parisien au groupe marseillais qui font partie d'un dossier acquis par la Bibliothèque nationale (nouv. acq. fr. in-folio, 21091) ont été classées chronologiquement par M. Rebelliau : elles vont de 1639 à 1662, toutes émanant des « supérieurs, directeurs et Compagnie du Saint-Sacrement établie à Paris » ; les unes, manuscrites, annoncent des décès de confrères ou relatent des nouvelles d'affaires spirituelles ou charitables ; les autres, imprimées, sont de simples billets de faire part de décès de confrères, mais portent des annotations ayant trait à l'histoire de la Compagnie, à des préoccupations spirituelles et à sa carrière matérielle. On y trouve l'écho de nombreux événements publics, les noms propres y fourmillent, quelques-uns déjà fort connus ou dignes de dépasser une renommée locale. L'Index en a été très soigneusement dressé par M. R. et rendra encore plus utile cette excellente édition.

E. CAIRD. — **Lay Sermons and Addresses.** — Glasgow. J. Maclehose. 1907, in-8° de 312 p. — Nous signalons volontiers ce livre composé de douze discours prononcés au Balliol College d'Oxford. Ils sont parmi les plus intéressants spécimens de la large éloquence universitaire anglaise, d'une philosophie qui se fait aisément édifiante. Plusieurs, sinon tous, sont des leçons de culture morale : *Freedom and Truth* (p. 21), *Spiritual Development* (p. 151); *The great Decision* (p. 179); *True Purity* (p. 205); *Courage* (p. 233) etc. L'idéal national y est enseigné « as an ethical ideal » et en certaines circonstances solennelles (*on Queen Victorias Jubilee* (p. 73). *After the Queen's Death* (p. 123). Accessoirement l'histoire religieuse appuie d'arguments choisis cette estimable morale académique.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Albert Dieterich : L'histoire des religions a été frappée par une étrange fatalité : quelques heures peut-être après Jean Réville, le 6 mai mourait le professeur Albert Dieterich, de Heidelberg, principal rédacteur depuis 1904 de l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Le nombre des travaux de longue haleine fournis déjà par lui à nos études est peu considérable, mais tous avaient marqué : on sait quel intérêt s'attachait à la publication dans l'*Archiv* de son mémoire intitulé *Mutter Erde*, déjà présenté sous une forme réduite au Congrès de Bâle en 1904. Albert Dieterich, disciple de son beau-père Hermann Usener, était au premier rang des mythographes contemporains. Sa méthode surtout philologique s'élargissait cependant assez pour accueillir les résultats de l'ethnologie la mieux informée, et le sens des textes classiques se renouvelait ainsi, s'éclairait de façon à lui permettre de discerner dans les œuvres des époques littéraires les plus raffinées de l'antiquité les traces palpables des liturgies et des mythes primitifs, les « Grundformen » de la pensée religieuse. L'*Archiv*, dont les destinées sont assurées sous la direction nouvelle de MM. Richard Wünsch et L. Deubner, publie dans son fascicule de juillet le dernier travail d'A. Dieterich : *Die Entstehung der Tragödie*.

Otto Pfeleiderer : Le hasard nécrologique nous fait rapprocher deux noms qui évoquent des activités très différentes : O. Pfeleiderer était de carrière un théologien, de méthode un philosophe religieux. Il devait beaucoup à l'école de Tübingue et longtemps il apparut comme le héraut officiel de la théologie critique. Professeur à l'Université de Berlin depuis 1875, il aida de son autorité indéniée dans la nouvelle Allemagne religieuse à la diffusion des résultats de la plus récente histoire ecclésiastique ; il excellait dans les larges synthèses, claires et attrayantes ; ses trois derniers livres, ou plutôt ses trois dernières séries de conférences publiques constituent le meilleur résumé de son enseignement et aussi la plus vivante illustration de sa méthode (*Die Entstehung des Christentums*, Munich, J. F. Lehmann, 1906. — *Religion und Religionen* (même édit., 1906). — *Die Entwicklung des Christentums* (même édit., 1907). — Peu de pensées furent aussi exotériques que la sienne. Presque tous ses ouvrages avaient d'exceptionnelles qualités de relief et de franchise et

leur retentissement fut durable (*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* (Leipzig, 1869). — *Religionsphilosophie* (Berlin, 1878). — *Luther als Begründer der protestantischen Gesittung* (1883). — *The Development of Theology in Germany since Kant* (Londres, 1878) etc.

Gaston Boissier : C'est par l'humanisme que G. Boissier vint à l'histoire des religions. Professeur de rhétorique, professeur d' « éloquence latine », il était naturellement porté à accorder au document littéraire une valeur dominante dans l'histoire de la civilisation, et l'épigraphie, qu'il ne négligeait pas, n'apparaissait cependant que comme un adjuvant secondaire dans sa construction historique. En dehors de quelques articles au *Journal des Savants*, il n'appartient guère à nos études que par deux livres, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins* (Paris, 1874, 2 vol. 8°) et *La Fin du Paganisme* (Paris, 1891, 2 vol. 8°); tous deux paraissent de plus en plus se réduire à une histoire du sentiment religieux dans la littérature latine. D'ailleurs « une absence rare de parti-pris et même de besoin de conclure » (Faguet), jointe à des dons d'exposition d'une indéniable séduction avaient fait de ces livres des modèles d'érudition élégante, accessibles à un vaste public et qui, à tout prendre, servaient souvent à répandre les résultats acquis par la science de laboratoire.

P. A.

COMMUNICATION

Dédicace et consécration de deux sanctuaires puniques. — Un texte punique important a été trouvé à Bir-bou-Rekba, l'ancienne Siagu (Tunisie) par le capitaine Cassaigne, traduit et commenté par M. Philippe Berger dans la séance du 26 juin 1908 de l'Académie des Inscriptions. Le savant professeur au Collège de France a bien voulu donner à la *Revue* la primeur du texte et de la traduction qu'il a établis, se réservant de les commenter dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

- 1 לאדן לבעל ולתנת פן בעל מקדשם שנים אש פעל בעל תנסמת בשת שפסם
- 2 חמלך וחמלך בן אנכן כנא על מלכת הבנא אש ב מקדשם אל
- 3 אפשן בן גדסן ובעלחנא בן מסכר ועל מלכת המטח
- 4 פונכן בן מנדכן ויסדא בן אנכן בא האלנם אל עלת ה
- 5 מקדשם אל בעסר ושבע לורה מפע לפני השת ז נפעל נבלם
- 6 נסכת ארבע עלת המקדשם אל ספם שנים וזברם שנים וננתן
- 7 את הכהנם אפארש בן אנכן ואת בדעשתרת בן יפש

1. Au seigneur Ba'al et à Tanit Pené-Ba'al, les deux sanctuaires qu'ont faits les citoyens de Tenesmat, en l'année des Suffètes
2. Himilcon et Himilcon, fils d'Ancôn. Furent préposés au travail de la construction de ces sanctuaires-là
3. Afsân, fils de Gadsân et Ba'alhannon, fils de Miskar. Et au travail du revêtement :
4. Farnacân, fils de Mandacân, et Jasdo, fils d'Ancôn. Entrèrent ces dieux-là dans ces
5. sanctuaires-là au mois de Mopha' de l'année présente. Ont été faits des vases
6. à libations 4 pour ces sanctuaires-là, des bassins 2 et des *zebarim* 2. Et ils ont été donnés
7. aux prêtres, à Afarès, fils d'Ancôn, et à Bodastart, fils de Jafas.

La dédicace, comme l'a reconnu M. Clermont-Ganneau, est faite par une collectivité. L'intérêt de ce texte, suivant la remarque de M. Philippe Berger, est de nous fournir pour la première fois une formule punique de consécration. Prise mot à mot, elle spécifie que les dieux descendirent « sur » les sanctuaires, laissant entendre que Ba'al-[Hammon] et Tanit Pené-Ba'al étaient de nature céleste et qu'ils furent amenés, par des cérémonies appropriées et des sacrifices, à s'incorporer dans les bêtyles ou idoles des sanctuaires. Parmi les ustensiles du culte, les *zebarim* sont d'usage inconnu.

DÉCOUVERTES

Un type nouveau d'Antinoüs. — Un remarquable relief représentant ce personnage en costume de vigneron et faisant la vendange, découvert à la fin de 1907 dans les terres Pontines, a été communiqué par M. Paul Gauckler à l'Académie des Inscriptions (séance du 19 juin 1908). « Ce portrait d'Antinoüs fut sans doute sculpté, comme toutes les œuvres analogues, immédiatement après la mort du favori impérial dont Hadrien avait fait un dieu. Il lui donne l'aspect d'une divinité champêtre du cycle dionysiaque ; mais cette image religieuse est traitée à la mode du temps, d'une manière réaliste et pittoresque. L'apothéose du nouvel Immortel n'est indiquée que fort discrètement, par deux attributs accessoires, la couronne de pins qui ceint sa chevelure et l'autel, placé devant lui, qui supporte une pomme de pin entourée de figues ¹ ». Antinoüs est accompagné d'un lévrier. « Le jeune Grec divinisé apparaît réellement ici comme une divinité nouvelle, tenant à la fois du Faune, du pasteur Aristée [identification proposée par M. Salomon Reinach] et même de Silvain,

1) P. Gauckler, *Comptes rendus de l'Acad.*, 1908, p. 348.

mais sans se confondre avec aucun d'eux : du Faune, il lui manque les oreilles caprines ; de Silvain, la barbe hirsute et l'âge avancé ; d'Aristée, le bonnet, la houe et les chaussures rustiques. Ce vendangeur mystique éveille surtout l'idée d'une sorte de *neos Dionysos*, régénéré, remonté dans l'Olympe après une incarnation terrestre dont il a conservé l'empreinte, et qui le rapproche des hommes. » (L. c., p. 351.) L'œuvre est signée du sculpteur Antonianos d'Aphrodisias, inconnu jusqu'ici. Elle ne peut être antérieure à 130 de notre ère, ni postérieure à 138.

Mission Pelliot. — Dans la séance du 10 juillet, M. Senart a annoncé à l'Académie des Inscriptions la découverte par M. Pelliot, chargé de mission dans l'Asie Centrale, d'un lot considérable de textes antérieurs au xi^e siècle de notre ère. Nombre d'entre eux intéressent l'histoire du christianisme, du manichéisme, du taoïsme et du bouddhisme. Ces trouvailles complètent celles de MM. Grünwedel et A. von Le Coq dans le Turkestan chinois (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, p. 509). Cette région a été pour les doctrines venues du sud et de l'ouest, la dernière étape avant d'entrer en Chine. A l'est de Tourfan, à Idikut-Schabri, ancienne capitale des Ouigours, M. von Le Coq a découvert une peinture murale avec inscriptions ouigoures et manichéennes qui désignent l'un des personnages représentés comme étant Mani lui-même. On peut espérer que ces explorations méthodiques fourniront des renseignements abondants et nouveaux sur la doctrine du prophète babylonien, jadis maître du Turkestan.

Dieux iraniens en Asie Mineure, mentionnés sur des tablettes cunéiformes du xv^e siècle avant notre ère. — Dans sa seconde campagne de fouilles (1907) sur le site de Boghaz-Keui, ancienne capitale de l'empire hittite, M. Hugo Winckler a fait une découverte inattendue. Une tablette gravée de caractères cunéiformes et remontant au xv^e siècle avant notre ère lui a fourni les noms divins de Mitra, Varuna, Indra, Nasatya. M. Eduard Meyer qui s'occupait précisément de dégager les éléments iraniens dans la civilisation de l'Asie antérieure, au deuxième millénaire avant notre ère, n'a pas tardé à commenter cette donnée nouvelle autant que précise. Le savant historien (*Das erste Auftrete der Arier in der Geschichte*, extr. des *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad.*, 1908) pense que les Iraniens, aux xviii^e et xvii^e siècles avant notre ère, se sont portés vers l'ouest par bandes séparées soit pour piller soit pour s'enrôler à la solde des princes turbulents du nord de la Syrie et de la Mésopotamie.

Culte de Mithra à Faracha. — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (séance du 24 juillet 1908) un mémoire de M. Grégoire, membre étranger de l'École française d'Athènes, sur une inscription bilingue grecque et araméenne de Faracha en Cappadoce, sur la frontière de Cilicie. Le relevé de M. Grégoire rectifie heureusement le n^o 671 du *Répertoire d'épi-*

graphie sémitique. Un certain Sagarios déclare avoir rempli les fonctions de mage de Mithra. Si la conjecture de M. Clermont-Ganneau, touchant le titre de la partie araméenne (*rab haḡd* = *panégyriarchès*) se vérifie, on en conclura que Faracha était dans l'antiquité un centre important du culte de Mithra.

Astarté de Paphos. — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (séance du 22 mai) et publié dans la *Revue Archéologique* (1908, I, p. 329-330) un fragment d'inscription phénicienne où il restitue la mention de l'Astarté de Paphos. La fameuse Aphrodite paphienne apparaîtrait ainsi pour la première fois dans l'épigraphie sémitique.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Notre collaborateur M. A.-J. Reinach, dans la *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, 1908, p. 338-362, étudie *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision* en partant de la découverte de M. Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*) qui rétablit le vrai sens d'*Exode*, IV, 24-26. Dans la lutte entre Yahvé et Moïse, Sipporah sauve son mari en jetant aux jambes de l'agresseur (non de Moïse, comme on comprenait) le prépuce qu'elle vient de couper à son fils ; elle s'écrie : « Tu es mon fiancé sanglant ». Ce fiancé sanglant, c'est Yahvé et M. Ed. Meyer explique le geste comme un moyen magique d'écarter la colère divine. Pour M. A.-J. Reinach, l'opération n'est pas à vrai dire un *apotropaion*, mais un signe d'alliance par le sang. Sur cette vue intéressante, le savant auteur greffe une autre hypothèse d'après laquelle Yahvé serait le fiancé sanglant en ce qu'il était supposé avoir versé le sang virginal. Cette conception serait à la base de la pratique de l'excision qui, comme la circoncision, serait un signe d'alliance avec le dieu tribal. Ainsi le passage de l'*Exode* remonterait à deux récits primitivement distincts : Sipporah s'alliant avec Yahvé devenu son époux de sang ; Gerchom, son premier-né, s'alliant au dieu par le sang de la circoncision. Les idées neuves abondent dans cet article, la documentation est remarquable, aussi regrette-t-on davantage que la base ne soit pas tout à fait assurée. Car d'autres hypothèses pourraient être avancées. Ainsi, en dehors du fait de la circoncision que le narrateur a plus ou moins arbitrairement mis au premier plan, on pourrait invoquer l'acte décisif par lequel le fiancé, chez les Arabes, prend possession de l'épousée. Il recueille le sang de la dernière immolation et en asperge sa fiancée. Dès cet instant, la jeune fille est introduite dans la tribu de son mari et l'union est définitive. L'acte de Sipporah pourrait être le contre-pied de ce rite et par là atteindre une valeur magique. Hardi et anormal, il avait toute la force que réclamait la légende.

— Un tirage à part de M. Baudissin, *Der karthagische Iolaos*, extrait du recueil *Philotesia für Paul Kleinert* (Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907), discute l'identification depuis longtemps proposée entre Iolaos et Echmoun. Le traité passé entre Annibal et Philippe de Macédoine, rapporté par Polybe, mentionne une série de triades dont les unes représentent des divinités helléniques tandis que les autres peuvent s'entendre de divinités carthaginoises, notamment celle composée du *daimón Karchédoniôn*, d'Héraclès et d'Iolaos. En admettant que le texte soit exactement transmis par Polybe et que nous soyons en présence d'une triade réelle, le doute est encore grand dans le choix des divinités carthaginoises à rapprocher de ces vocables disparates. Par de judicieuses considérations, M. Baudissin reconnaît Tanit et Ba'al-Ḥammon dans les deux premiers. Quant à Iolaos, il ne serait en aucune façon identique à Echmoun, comme on l'a supposé. Le dieu libyen aurait été arbitrairement substitué à Echmoun-Asclépios. Cette substitution a pu être entraînée par les liens qui unissaient, dans les légendes grecques, Iolaos et Héraclès ; aussi, par les propriétés de dieu guérisseur reconnues à Iolaos.

— *Les Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (4^e de 228 pages et 42 planches, Paris, Gabalda, 1907-1908) que publie M. H. Pognon avec un soin et une compétence hautement reconnus, apportent de nombreux renseignements, notamment sur l'histoire du christianisme chez les Syriens. Mais il faut insister tout particulièrement sur un monument de premier ordre découvert par le savant auteur : la stèle érigée par Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch (Loukhouti des Assyriens) à un dieu, inconnu par ailleurs, Alour ou Elour ou Elwar, probablement le dieu local de la ville syrienne nommée Ḥazrak. Zakir rend grâce à son dieu personnel, Ba'al-Samain, de l'avoir fait triompher des intrigues de Bar-Hadad, fils de Ḥazaël, roi de Damas, précisément le Ben-Hadad mentionné II Rois, xni, 3 et 24-25. Ces événements doivent remonter au commencement du viii^e siècle av. J.-C. La partie la plus lisible du texte est gravée au-dessous d'un bas-relief brisé. En considération de son importance, qui ne le cède pas aux textes de Zondjirli, nous en donnons ci-dessous une traduction légèrement modifiée et complétée :

1. Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch, à Alour [dans ce naos-
2. ci. Moi, Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch, je suis un homme pieux et [m'a rendu grand
3. Ba'al-Samain et il s'est tenu avec moi. Ba'al-Samain m'a établi roi [dans
4. Ḥ]az[r]ak, (alors) Bar-Hadad, fils de Ḥazaël, roi d'Aram, a réuni contre moi
5. dix-[sept ?] rois : Bar-Hadad et son armée, Bar-Gach et son armée,
6. [le roi] de Qouhé et son armée, le roi de 'Amq et son armée, le roi de Gourgoum [et

7. son armée, le roi de Sam'al et son armée, le roi de Miliz (Mélitène) et son armée

8. Ils étaient sept rois

9. avec leurs armées et tous ces rois mirent le siège contre Haz[rak.

10. Ils élevèrent un mur plus haut que le mur de Hazrak et ils creusèrent un fossé plus profond que son fossé.

11. Je levai les mains vers Ba'al-Samain et Ba'al-Samain m'exauça.

12. Ba'al-Samain me [fit connaître] par l'intermédiaire des Prophètes et des Astrologues; [et me dit

13. Ba'al-Samain : Ne crains pas, car (c'est) moi (qui) [t']ai fait régner; [moi, je me tiendrai

14. avec toi et je te délivrerai de tous [ces rois qui

15. ont mis le siège contre toi. [Ba'al-Samain me] dit : [Je me tiendrai avec toi

16. et] tous ces rois qui ont mis [le siège contre toi, je les vaincrai

17. et ce mur qu'ils ont élevé, je l'abattrai...

Suit une lacune, puis l'inscription reprend sur le côté de gauche de la stèle. Une ou deux lignes étaient gravées sur le côté de droite. Le texte rédigé en araméen est rempli de cananéismes et certaines tournures sont tout à fait bibliques. Le rapprochement vaut encore pour le sentiment de piété profonde qui anime ce morceau, même pour la mention de Prophètes. Une conséquence curieuse est de restituer les chapitres IX-XI de Zacharie à un prophète pré-exilique selon le sentiment d'Ewald et contre l'opinion des exégètes récents. Enfin, les noms royaux damasquins du type Ben-Hadad donnés par la Bible sont confirmés, à l'encontre des documents assyriens qui fournissent des transcriptions moins exactes.

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, p. 223-242, M. Alfred von Domaszewski étudie l'importance politique de la religion d'Emèse. Le sujet a souvent été abordé depuis la *Religion à Rome sous les Sévères* de Jean Réville, mais il est inépuisable et M. v. D. est, mieux que quiconque, à même de le renouveler. En unissant le dieu solaire d'Emèse qu'il incarnait, aux déesses Juno Caelestis et Minerve, l'empereur Elagabal mettait le couronnement à sa religion universelle, c'est-à-dire à une conception remarquable qui n'a pu germer dans le cerveau d'un enfant, mais qu'on doit attribuer à l'école de théologie d'Emèse. L'observation est à retenir. Nous ne ferons des réserves que sur un point de détail : on ne peut supposer que, dans le temple d'Emèse, deux déesses de nature essentiellement différente, la déesse Aphrodite-Uranie et la déesse des Arabes appelée Athena, étaient les parèdres du dieu Elagabal. Il est abondamment certifié par les textes classiques et sémitiques, même par les reproductions figurées, que l'Athena des Arabes se nommait Allât et qu'elle était une Aphrodite-Uranie.

Il est intéressant de noter que M. von Domaszewski, abondant dans le sens de Dieterich, pense qu'Abercius de Phrygie n'était pas un chrétien. Il aurait été chargé par l'empereur de prêcher la religion d'Emèse dans les régions asiatiques où dominait le culte de Mithra. — Nous avons des doutes sur l'identité de l'usurpateur Uranius, qui a régné à Emèse en 253/254, avec Sampsigeramus, prêtre d'Aphrodite-Uranie cité par Malalas. L'hypothèse n'a d'autre appui que le rapprochement tenté entre le nom du premier et la fonction du second. D'après la coutume syrienne, un Sampsigeramus voulant helléniser son nom aurait plutôt cherché un équivalent dans un nom formé avec Hélios. — On sait qu'à la suite de sa victoire sur l'armée de Zénobie près d'Emèse et de la réduction de Palmyre, Aurélien consacra à Rome un temple au Soleil et l'orna des dépouilles de sa campagne. M. v. D. paraît écarter que le Soleil en question fût spécialement le dieu d'Emèse. On pourrait soutenir le contraire en invoquant un passage de Zosime (*Hist.*, I, 61, 3-5) qui signale que, dans le temple construit à Rome avec les dépouilles des Palmyréniens, Aurélien fit ériger les statues d'Hélios et de Bel. Ce dernier est sans conteste le grand dieu palmyrénien, par suite le premier pourrait être le dieu d'Emèse.

— La trilingue grecque-syriaque-arabe de Zébed (Syrie du Nord), aujourd'hui au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles, a fait l'objet de nouvelles recherches de la part de M. A. Kugener (*Journal asiatique*, 1907, I, p. 509-524 et *Rivista degli studi orientali*, I (1908), p. 577-586 avec une planche). Elle fixe la fondation du martyrium de Saint-Serge à Zébed au 24 septembre 512 de notre ère et elle confirme le prestige du saint auprès des Arabes nomades du désert de Syrie. Dans sa LVII^e homélie, qui fut prononcée le 7 octobre 514 à Kinnésrin, non loin de Zébed, Sévère d'Antioche dit que les Arabes du pays de Resapha (Sergiopolis) aimaient à se convertir à la religion du Christ dans le grand sanctuaire de cette ville consacré à saint Serge. De là encore, le culte du saint se répandit jusqu'en Perse (Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, p. 209).

R. D.

..

La fascicule de juillet 1908 du *Hibbert Journal* contient une proportion assez forte d'articles sur le problème religieux contemporain : *Pluralism and Religion*, de W. James qui sera suivi de trois articles du même auteur, *Three Philosophical Types* (philosophies de Hegel, Fechner et Bergson); *The Religionist and the Scientist* du Rev. G. A. Johnston Ross, *Religion and our Schools*, par le Prof. John Dewey, réflexions topiques sur la psychologie de l'enseignement religieux en Amérique, *The Problem of Immortality* par le Prof. Rudolf Eucken, un article de M. David Starr Jordan, *The Religion of the sensible American*, qui renferme une large part de subjecti-

visme en ses conclusions, enfin une « étude catholique » de W. J. Williams : *The burden of language in Religion and authority as the means of release*. L'histoire religieuse proprement dite peut être représentée par deux articles : l'un, fort ingénieux de M. Stanley Gerald Dunn : *The romantic element in the ethics of Christ*, l'autre, d'intérêt très actuel : *The Church of Scotland and its Formula*, par le Rev. A. J. Campbell, renferme une étude sur les confessions auxquelles a souscrit depuis 1560 l'Église écossaise. Comme toujours, les discussions et comptes rendus critiques, qui occupent près d'un tiers du fascicule, ont trait à quelques grandes questions de philosophie religieuse, le modernisme catholique, le pragmatisme dans ses rapports avec la croyance, etc.

PRIX ACADEMIQUES

Le 29 mai dernier, l'Académie des Inscriptions a accordé, sur la fondation Lefèvre-Deumier en faveur de l'ouvrage le plus remarquable sur les mythologies, philosophies et religions comparées :

Un premier prix de 12.000 francs à M. E. Guimet pour toutes les initiatives heureuses et utiles qu'il a prises dans le domaine de l'étude des religions ;

Et un second prix de 8.000 francs à M. Franz Cumont, correspondant de l'Académie, professeur à l'Université de Gand, pour ses travaux sur Mithra et les religions orientales.

— Le prix Angrand, d'une valeur de 5.000 francs, décerné tous les cinq ans par un comité qui siège à la Bibliothèque Nationale au meilleur ouvrage concernant les Antiquités américaines, a été attribué cette année au professeur Seler, le savant américaniste de Berlin.

L' Gérant : ERNEST LEROUX.

INTRODUCTION A L'ANALYSE DE QUELQUES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX¹

Nous réimprimons dans ce volume trois de nos travaux. Le premier seul a paru sous nos deux noms réunis². En raison de circonstances particulières, les deux autres ne portent qu'une seule signature³. Tous les trois sont néanmoins le fruit d'une même collaboration.

Bien que ces trois mémoires traitent de sujets matériellement différents, il ne laissent pas de se lier à un plan et d'être dominés par un certain nombre d'idées qui en font l'unité. Dès maintenant nous devons montrer comment s'enchaînent les travaux que nous avons publiés et dans quelle mesure ils contribuent à l'exécution de notre plan. En même temps, nous répondrons à quelques-unes des objections qui nous ont été adressées.

I

LE SACRIFICE

La première question que nous eûmes à nous poser en commun concernait le sacrifice.

1) Cet article constitue la préface du volume à paraître incessamment de MM. Henri Hubert et Marcel Mauss sous le titre : *Mélanges d'Histoire des Religions*, Alcan. [N. D. L. D.]

2) H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice* (*Année sociologique*, t. II, 1899, p. 29-138).

3) M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, étude analytique et critique de documents ethnographiques. École pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses. Paris, 1904, p. 1-55. — H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie*. École pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses. Paris, 1905, p. 1-39.

Le problème de ses origines était magistralement traité dans la *Religion of Semites* de Robertson Smith¹. D'autre part, M. Frazer² avait attiré l'attention sur ces singuliers personnages, à la fois rois, prêtres et dieux, qui figurent dans tant de religions et dont la mort ou le meurtre périodique est un véritable sacrifice, de l'espèce que nous appelons sacrifice du dieu. Le *Golden Bough* nous expliquait la nature et la fonction de ces personnages, dont il décrivait une imposante collection. Mais les théories des auteurs nous paraissaient soulever de graves objections, et d'ailleurs les recherches que nous avons entreprises, sur la prière et sur les mythes, nous amenaient à nous poser directement la question.

Les recueils de prières les plus considérables dont nous disposons, Psaumes³ et Vedas⁴ tout particulièrement, sont formés de prières normalement attachées à des sacrifices. Il y a plus : le principe de toute prière est l'efficacité reconnue au mot. Or, l'efficacité du mot nous paraissait alors si étroitement dépendante de celle du rite manuel que, à tort il est vrai, nous avons peine à concevoir des prières qui ne fussent point sacrificielles. En tous cas, pour isoler la part d'efficacité qui revient au rite oral dans un rite complexe, il nous fallait analyser celle du rite manuel. Des sacrifices, comme ceux de l'Inde et d'Israël, longuement décrits et commentés par ceux-là mêmes qui les pratiquaient, se pré-

1) Robertson Smith, *Religion of Semites*, Burnett Lectures, 1^{re} édit. 1890, 2^e édit. 1894.

2) J. G. Frazer, *Golden Bough*, 1^{re} édition, 1890 (seule citée dans le travail sur le Sacrifice publié plus loin); 2^e édition, 1900, seule citée dans les autres mémoires de cette préface.

3) Nous donnons plus loin, *Sacrifice*, p. 46, n. 1, quelques références qui renseignent sur le rattachement des psaumes rituels au culte du temple.

4) Sur les Vedas, considérés comme recueils des hymnes et formules du sacrifice, v. plus loin, p. 8, n. 1. Cf. Weber, *Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte*, p. 9. C'est à la suite de ce savant qu'on a progressivement cessé de considérer les Vedas, le *Rig-Veda* en particulier, comme des recueils de mythes mis en vers.

taient tout particulièrement à une démonstration touchant le mécanisme et l'efficacité d'un rite.

L'étude des mythes nous amenait aussi à celle du sacrifice. Nous répugnions à voir dans ceux-ci des maladies du langage ou des fantaisies déréglées de l'imagination individuelle. Nous nous méfions également des naturistes, qui voient partout des symboles, et des animistes qui voient partout des rêves. Les mythes nous paraissaient avoir une valeur pratique. Ils sont empreints de véracité, de certitude, de constance. Nous pressentions la logique de leurs agencements et la nécessité de leurs thèmes. Or, en règle générale, ils sont commémorés dramatiquement dans des fêtes, où la présence de leurs acteurs divins est une présence réelle; dans nombre de mythes, où les dieux meurent pour renaitre, se suicident, se combattent, sont tués par leurs proches parents, qui se distinguent à peine d'eux mêmes, sont alternativement victimes et sacrificateurs, l'histoire divine correspond, quelquefois expressément, à des sacrifices rituels dont ils justifient théologiquement la célébration. Il fallait donc étudier le sacrifice pour trouver les raisons qui ont imposé ces thèmes sacrificiels à l'imagination religieuse. Prenant sur le fait la formation d'un thème mythique, nous faisons un pas vers l'explication générale des mythes.

Enfin, l'étude simultanée des thèmes mythiques et des thèmes rituels du sacrifice, nous révélant le mouvement parallèle du mythe et du rite, nous éclairait en même temps sur la croyance qui s'attache au mythe et sur l'efficacité attendue du rite. En effet, le mythe n'est pas fait seulement d'images et d'idées, le rite de gestes volontaires, dépendants des idées, mais, de part et d'autre, figurent des éléments identiques; ce sont les sentiments nombreux et forts qui se jouent dans les sacrifices. L'analyse d'exemples bien choisis pouvait, espérons-nous, montrer à la fois les causes, le développement et les effets de ces sentiments.

*
*
*

Nous avons indiqué dans l'introduction de notre *Essai sur le sacrifice* de quelle façon notre théorie se rattachait à celle de Robertson Smith. Tout ce qu'il a dit du sacré, du *tabou*, du pur et de l'impur, nous l'avons mis à profit, mais, par contre, nous avons repoussé son explication généalogique des sacrifices. Il les faisait, comme on sait, dériver tous de la communion totémique, c'est-à-dire d'une sorte de sacrement où les membres d'un clan totémique communient entre eux et avec leur *totem* en mangeant ce dernier; tels les Arabes de Saint Nil mettaient en pièces et dévoraient le chameau¹. A première vue, nous observions que le sacrifice ne se pratiquait que là où le totémisme n'existait pas ou n'existait plus. Nous estimions donc hasardeux d'établir un lien de cause à effet entre des phénomènes que nous ne trouvions jamais associés.

Nous devons aujourd'hui apporter quelques rectifications à ce que nous avons écrit alors du totémisme et du sacrement totémique. Les réserves que nous avons formulées à cet égard n'ont rien de commun avec l'horreur que ce mot a éveillée chez certains esprits². Nous ne connaissions, en 1898, de totémisme véritable qu'en Australie et dans l'Amérique du Nord. Depuis lors, les ethnographes ont multiplié les preuves de son existence et les raisons de croire à sa généralité.

1) R. Smith, *Religion of Semites*, p. 281, sq., p. 338 sq.

2) J. Toutain, *L'Histoire des religions et le totémisme*, à propos d'un livre récent, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, t. LVII, p. 331. Le livre récent est celui de M. Renel, *Cultes militaires de Rome : les Enseignes*, Lyon et Paris, 1903. M. Toutain le rajeunit en l'appariant aux volumes de mélanges publiés par M. S. Reinach, sous le titre de *Cultes, Mythes et Religions*, à partir de 1905. M. Toutain (p. 350) fait son profit, sinon des réserves dont nous parlons ici, du moins de celles que l'un de nous a faites ailleurs, dans l'*Année Sociologique* (t. IV, p. 164). Nous les avons plusieurs fois répétées (*Année Sociologique*, t. VIII, p. 234; t. IX, p. 248, *Note sur la nomenclature des phénomènes religieux*). Il semble cependant vouloir nous opposer à nous-même ou plus exactement à notre maître, M. Durkheim.

De plus, depuis 1898, on a signalé des exemples de ces sacrements totémiques reconstitués par Robertson Smith, et dont il avait supposé la pratique régulière par une hypothèse aussi géniale que faiblement fondée. A vrai dire, ils se rencontrent seulement dans les cérémonies totémiques, les *intichiuma*¹, de quelques tribus de l'Australie centrale; constatés chez les Arunta², ils manquent déjà chez la plupart de leurs voisins. Nous sommes donc loin d'avoir la preuve de l'universalité de ces rites dans le totémisme. Nous ne sommes pas sûrs qu'ils soient essentiels au totémisme même et non pas des produits locaux de son évolution. Remarquons en outre que sacrement totémique ne veut pas dire sacrifice. Dans la communion totémique, il y a bien consommation d'un aliment sacré, mais il y manque des caractéristiques essentielles du sacrifice : l'oblation, l'attribution³ à des êtres sacrés. Dans le sacrement totémique le plus complet qui ait été observé chez les Arunta, on ne voit pas le mécanisme entier du sacrifice.

On nous parle, il est vrai, de sacrifices totémiques, mais généralement sans en donner d'exemples topiques. M. Frazer ne nous en propose plus qu'un⁴ : le sacrifice des tortues dans le pueblo de Zuñi. Nous pouvons en donner une description plus exacte que celle qu'il reproduisait⁵. C'est un des

1) Nous conservons ce mot, bien que sa signification ne soit encore rien moins qu'assurée. Cf. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja Stämme*, I. *Mythen und Legenden*, p. 4, n. 5 (Publ. du *Völker Museum* de Francfort, I, p. 4, n. 5).

2) Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 1898. Id., *Northern Tribes of Central Australia*, 1904. Cf. *Année Sociologique*, t. II, p. 208, 215, t. VIII, p. 248.

3) A moins qu'on ne considère comme en tenant lieu la présentation de l'animal tué, de la graine concassée, etc., faite par les autres clans au clan dont c'est le totem et qui donne expressément la permission d'en consommer. Les premiers joueraient le rôle de sacrificants, les autres celui de dieux. Mais, dans cette sorte de culte rendu par l'homme à l'homme, à quelle distance sommes-nous du sacrifice!

4) J. G. Frazer, *Golden Bough*, II, 2^e édition, p. 374. M. Frazer en donnait quatre dans la première édition.

5) M. Frazer avait reproduit un récit de Cushing (*My adventures in Zuñi*, *The Century Illustrated Magazine*, 1883, p. 45 sq.). Celui-ci n'avait assisté qu'aux

épisodes de la fête des *kor'kokshi*, c'est-à-dire de l'une des confréries de masques personnifiant des dieux pendant les grandes fêtes générales du solstice d'été¹. Les *kor'kokshi* visitent le « lac des dieux »; au fond du lac les tortues habitent avec les dieux. Elles sont les « autres nous-mêmes » des *kor'kokshi*; ce sont les propres paroles prononcées par le mattre de la confrérie à l'ouverture de la chasse². Quand les tortues sont prises, on les frappe tout doucement jusqu'à ce qu'elles veuillent bien sortir la tête. Alors, on les pend par le cou. On les porte ainsi pendues les premiers jours. Les jours suivants, la fête se continue dans un des temples souterrains du pueblo³, où chaque *kor'kokshi* doit venir danser à son tour. On a préparé des pots, un par tortue; chaque prêtre a son pot et sa tortue; les pots sont rangés aux places où doivent s'asseoir les prêtres après leur danse. Tant que le prêtre n'est pas arrivé, les tortues sont dehors, chacune devant son pot. Dès qu'un prêtre entre pour danser, on fait rentrer sa tortue. Ce rite montre que l'animal est le remplaçant de l'homme. La fête finie, les *kor'kokshi* emportent leurs tortues chez eux, et les pendent pendant une nuit aux poutres du plafond⁴. Le lendemain, on les fait cuire. La chair a des vertus curatives. On en offre toujours une partie au « Conseil des Dieux » en la portant à la rivière⁵. C'est donc bien un sacrifice.

Seulement ce n'est pas un sacrifice totémique. Nous savons que les *kor'kokshi* sont les dieux qui représentent les ancêtres de tout Zuñi et qu'ils sont en même temps les doubles de tous les vivants. Or les ancêtres, habitant les eaux souterraines,

cérémonies pratiquées envers la tortue lorsque, à la fin de la fête, on la ramène à la maison.

1) La description qui suit est résumée de Mrs Stevenson, *The Zuñi Indians XXIII^d Ann. Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 156 sq.

2) Stevenson, *l. c.*, p. 157.

3) *Ibid.*, p. 159.

4) C'est à ce point que se place le récit si vivant de Cushing, cité par M. Frazer, *l. c.*, p. 150.

5) Stevenson, *l. c.*, p. 160, 161, n. a.

sont en même temps des génies de la pluie ; les tortues qui les incarnent sont également des animaux de la pluie. Mais ce ne sont pas des totems¹. Elles ne sont pas le totem de la confrérie des *kor'kokshi*, qui n'en a pas ; cette confrérie se recrute dans tous les clans indifféremment, à l'opposé des confréries totémiques, qui se recrutent dans des clans déterminés. Les tortues ne sont pas davantage l'un des dix-neuf totems de Zuñi. L'histoire des totems de Zuñi qui nous est merveilleusement connue, dans chacune de leurs segmentations², ne permet même pas de supposer que la tortue soit un totem préhistorique ou étranger. A moins de soutenir que la tortue soit un totem exclusivement tribal et funéraire, ce qui, dans le cas présent, n'aurait ni sens, ni raison, le sacrifice de la tortue n'est autre chose qu'un sacrifice du culte des ancêtres et un sacrifice du culte de la pluie.

Cet exemple, pris chez le peuple où le totémisme a reçu son plus parfait développement, montre qu'il ne faut pas parler de totémisme à la légère. N'est pas totémisme tout ce qui paraît l'être. Les tortues, dans lesquelles s'incarnent des ancêtres et des doubles, ressemblent sans doute à des animaux totémiques ; la consommation de la chair de la tortue est tout à fait comparable à une communion totémique, les formules rituelles et le fond des idées sont ceux du totémisme. Et pourtant tout ce culte appartient à deux autres types de religion, et plus spécialement au culte des dieux de la nature auxquels il est normal qu'on offre des sacrifices.

Mais chez ces mêmes Indiens de Zuñi, nous avons trouvé un sacrifice dont on pourra dire qu'il est totémique. C'est celui des daims³, pratiqué par la confrérie des chasseurs à

1) Quoi qu'en ait écrit Bourke à M. Frazer (*Golden Bough*, 2^e éd., II, p. 375, n. 2).

2) Sur l'histoire des clans Zuñi, deux clans primaires (devenus deux phratries, puis quatre clans, puis six, puis dix-huit (dix-neuf avec le clan du *Milieu*), voy. Durkheim et Mauss, *Essai sur quelques formes primitives de classification*, p. 40 sq. Les documents récents, apportés par Mrs Stevenson, confirment, au delà de nos espérances, toutes nos hypothèses.

3) Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 439 sq.

laquelle le clan du daim fournit un certain nombre de ses prêtres¹. Celle-ci est une des quatre confréries primaires qui remplacent les quatre clans de la deuxième division du pueblo de Zuñi². Cette confrérie correspond donc à un clan et son culte à un culte de clan.

Les prêtres qui la composent sont les « gardiens des semences du gibier » comme ceux des cultes agraires sont « gardiens des semences du maïs »³. Les clans ont donc, à Zuñi, au moins par l'intermédiaire des confréries qui se recrutent chez eux, des pouvoirs analogues à ceux des clans australiens maîtres et responsables, à l'égard de la tribu, des espèces comestibles⁴. D'autre part, le daim est généralement traité comme un totem. Chaque fois qu'on rapporte un daim dans Zuñi, on ne peut en manger que lorsque la confrérie des chasseurs lui a rendu le culte qui lui revient. En dehors de ce culte régulier⁵ il y a lieu, lorsqu'on veut fabriquer des « masques et idoles » en peau de daim, de procéder à une chasse qui aboutit à des sacrifices⁶.

Voici comment on procède. On plante une palissade aux deux extrémités de laquelle on creuse des pièges. Deux chasseurs accoutrés de façon à figurer des daims, affublés d'une tête de daim, représentent par leur mimique la démarche de l'animal. La battue commence. Quand un daim est débûché, ces acteurs vont rejoindre les traqueurs. Lorsque

1) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 387, 388, 370; Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 408, 409.

2) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 371. Le rôle qu'y joue le clan du coyote, lequel semble d'ailleurs y faire bande à part (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 440 et 409) n'a rien d'étonnant, car ce clan, qui ne fait plus partie du groupe de l'Ouest, a dû changer de place; voy. Durkheim et Mauss, *Classifications*, p. 38.

3) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 387.

4) Stevenson, *o. l.*, p. 440, 441.

5) Stevenson, *o. l.*, p. 441. Nous ne savons pas si, en temps ordinaire, il est défendu aux membres du clan de manger de leur totem.

6) La confrérie accomplit une autre chasse sacrificielle, celle des lapins; mais celle-ci ne se rattache pas aux cultes totémiques. Mrs. Stevenson, *o. l.*, pp. 92, 442.

la bête n'est pas tuée dans le piège, on l'achève en l'étouffant. On prononce en même temps la prière suivante, adressée à Awonawilóna¹, sorte de principe androgyne, d'âme du monde. « En ce jour, tes pluies, tes semences, ta médecine de mystère, j'aspire le souffle sacré de la vie. » Les bêtes sont rapportées à la maison d'un chasseur. Elles y reçoivent le culte ordinaire², avec quelques modifications cependant. Ce sont des offrandes de farine, des prières dites par les gens de la maison, un office de la confrérie ; puis on écorche les corps avec des prières, des offrandes ; puis vient un culte des fétiches animaux, qui sont trempés dans le sang, « si le sang n'a pas encore coulé ». On prépare soigneusement la peau de la tête pour en faire les masques. Quant à la chair, le chasseur a le droit de la manger, à moins qu'elle ne soit attribuée aux grands prêtres de la pluie, les *Ashiwanni*³. Mais une partie en est toujours offerte aux dieux animaux qui président aux six régions de l'espace⁴. La cérémonie terminée, la vie spirituelle du daim retourné au séjour des esprits d'où elle vient et on lui attribue ces paroles : « J'ai été chez mes gens, je leur ai donné ma chair à manger ; ils ont été heureux, et leurs cœurs étaient bons⁵ ; ils chantèrent le chant, mon chant, sur moi, je retournerai vers eux⁶ ». Ces paroles mythiques,

1) Awonawilóna est une sorte d'âme universelle, identifiée à l'espace et au vent (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 22 sq.).

2) Nous disons culte ordinaire, parce que les expressions de Mrs. Stevenson dans cette partie de sa description font allusion aussi bien à la chasse de tous les jours (p. 440 « fortunate huntsman ») qu'à cette chasse sacrificielle.

3) Stevenson, *loc. cit.*, p. 441. Le rite auquel il est fait allusion est probablement celui de la danse des Kianakwe, au solstice d'hiver, où il y a, en effet, une offrande des daims aux Ashiwanni, représentants de la pluie, *ibid.*, p. 224.

4) Cushing, *Zuñi fetishes II^d Ann. Rep. of Bureau of American Ethnology*. Cf. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Année Sociologique*, t. VI. 1903, p. 41 sq.

5) La bonté du cœur, la pureté religieuse, celle même des intentions est un trait important de tout le rituel Zuñi. Cf. pour la même confrérie p. 439, en général, p. 15, etc.

6) Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 441, n. a.

l'accoutrement des deux chasseurs mentionnés plus haut¹, la présence des gens du totem montrent à l'évidence que nous sommes en plein totémisme. Il y a sacrement, probablement communion²; mais aussi il y a sacrifice : puisque le daim fait fonction de victime ; qu'il est envoyé au génie de son espèce ; que des parts sont attribuées à des dieux, animaux totémiques il est vrai, mais qui sont ici des intercesseurs auprès du soleil et du « conseil des dieux » ; puisqu'enfin une grande divinité est invoquée. Mais déjà de ce côté, n'avons-nous pas dépassé le totémisme ?

Sachant même avec quel haut état de civilisation le totémisme si développé des Zuñi coïncide, nous sommes en droit de penser qu'un pareil sacrifice, qui est unique, est un fruit récent de leur histoire religieuse. Le fait allégué prouve donc seulement que le totémisme n'est pas absolument incompatible avec le sacrifice et non pas que le sacrifice soit une de ses institutions normales et primitives. Subsistant à côté d'une autre religion, le totémisme a pu lui fournir, en s'unissant à elle, les victimes de sacrifices qui ne lui appartiennent pas en propre. En un mot, il y a des chances pour que le sacrifice ait existé avant le sacrifice totémique.

Ainsi, si l'on signale de nouveaux cas de sacrifices totémiques, il faudra toujours démontrer : qu'ils sont anciens, qu'ils sont essentiels au totémisme observé, et qu'ils ne sont pas dans ce totémisme le reflet d'un système sacrificiel indépendant. Nous attendrons qu'une pareille démonstration ait été faite pour nous croire obligés de faire remonter jusqu'au totémisme l'origine du sacrifice. Nous ne sommes donc pas amenés à modifier notre théorie du sacrifice en général, ni même du sacrifice du dieu.

1) Il ne nous est pas dit que ces deux chasseurs déguisés soient obligatoirement du clan du daim.

2) Les membres de cette confrérie n'ont pas d'« ordre de médecine », c'est-à-dire ne forment pas, comme la plupart des autres confréries, une société de shamanes (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 417); il est possible que cette communion avec le daim suffise pour douer de médecine, de *mana*, d'*onaya'nakia*, comme dit la prière, les objets magiques et les membres du clan.

*
**

C'était au sacrifice du dieu que Robertson Smith songeait quand il cherchait le sacrifice dans le totémisme ; il pensait avant tout à la communion chrétienne. Le totem sacrifié c'était, et cela dès l'origine, le dieu sacrifié, puisque le totem, pour les hommes d'un clan, fait fonction de dieu. Nous avons dit, au contraire, que le sacrifice du dieu n'était ni au début des religions ni au début même du sacrifice, mais qu'il s'était développé après le sacrifice au dieu et, à partir d'un certain moment, parallèlement à lui. Nous pensons encore de même.

Recherchant les traces du totémisme dans l'antiquité gréco-romaine, M. S. Reinach¹ a fixé son attention sur le sacrifice du dieu. Il a ajouté plusieurs bons exemples de mythes sacrificiels à la liste fort incomplète de ceux que nous avons produits. Mais il diffère de nous en ce qu'il veut voir des totems dans tous les dieux sacrifiés du monde gréco-romain : Orphée, Hippolyte, Actéon, Phaëton², etc. Pour qu'il y ait totem il faut qu'il y ait un clan, M. Reinach le sait bien. Pourtant nous attendons encore qu'il nous démontre l'existence des clans auxquels auraient appartenu les dits totems³. Mais, même s'il nous la prouvait à l'aide de survivances, certaines, héritages sur le sol grec et sur le sol latin de prédé-

1) M. Toutain, dans l'article signalé plus haut (p. 166), se plaît à joindre le nom de M. Durkheim à celui de M. S. Reinach et à les confondre dans la même réprobation. Ces deux savants, dont nous connaissons fort bien la pensée, n'ont rien de commun l'un avec l'autre. En matière de totémisme, M. Durkheim, comme nous, est en désaccord complet avec M. Reinach. Nous n'avons pas d'ailleurs attendu aujourd'hui pour contredire, très amicalement à vrai dire, les explications totémistiques des mythes grecs, dont M. Reinach a le secret.

2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol. Paris, 1905-1908. t. I, p. 30. Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes; t. II, p. 58, Zagreus; p. 85, La mort d'Orphée; t. III, p. 24, Actéon; p. 54, Hippolyte.

3) M. S. Reinach nous signale bien lui-même, l'existence à Rome d'un véritable clan, la *gens Fabia*, clan de la fève (*o. l.*, t. I, p. 107). Mais le fait que, dans ce cas, le clan totémique ait pu subsister jusqu'aux temps historiques, nous donnerait le droit d'être fort exigeants en ce qui concerne les autres exemples allégués. A vrai dire, le clan des *Fabii* n'est pas pourvu d'un culte de la fève.

cesseurs depuis longtemps oubliés, nous ne serions pas encore satisfaits en raison de ce que nous avons dit plus haut. Il faudrait encore nous montrer que, dans les cultes en question, la tradition sacrificielle remontât jusqu'aux origines totémiques, en d'autres termes que le cheval-Hippolyte, le faon-Penthée, le bouc ou le taureau-Dionysos eussent été de tout temps déchirés (*sparagmos*) et mangés tout crus (*omophagie*) dans les fêtes orgiastiques et qu'ils l'eussent été à titre de totems. A cette condition seulement les faits allégués par M. Reinach pourraient prouver que le sacrifice du dieu est un sacrifice totémique, ou sort d'un pareil sacrifice. A notre avis, dans les cultes dont traite M. Reinach, s'il y a d'anciens totems, ils n'ont servi qu'à habiller les dieux, baptiser leurs prêtres, fournir les victimes toutes sacrées; ils ne sont que des paraphernalia totémiques de religions non totémiques. Nous pensons que la consécration des prémices de la vendange a précédé le sacrifice d'un animal, totem ou non, au dieu de la vigne et, à plus forte raison, le sacrifice de cet animal comme dieu condescendant au sacrifice. Ainsi, là où M. Reinach voit des suites du totémisme, nous ne voyons que des chocs en retour.

Même en Égypte¹ où l'on serait tenté de chercher, dans le sacrifice, des restes de totémisme, les travaux récents n'en ont point montré. Les sacrifices y paraissent presque uniformément répéter le thème du dépeçage et de la résurrection d'Osiris. Les victimes, taureaux, porcs, gazelles, etc., sont données comme des animaux typhoniens, ennemis d'Osiris et représentants du dieu Set. Ce ne sont pourtant point des totems, formes premières de ce dieu; ce ne sont pas non plus des totems correspondants à Osiris. On dit qu'ils sont mis à mort en punition d'avoir mangé le dieu, parce que, une fois sacrifiés, ils exhalent le dieu, ce qui revient à dire que leur

1) A. Moret, *Du Sacrifice en Égypte*, *Revue de l'histoire des Religions*, 1908, t. LVII, p. 81 sq. Cf. A. Moret, *Le Rituel du Culte divin journalier en Égypte*, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti 1^{er}, à Abydos. Paris, Leroux, 1902.

esprit, attribué au dieu est identique à lui ; de quelque façon que la mythologie représente ce qui se passe alors, ils portent le dieu et ils sont divins parce que le sacrifice, en Égypte, est essentiellement un sacrifice du dieu. Mais c'est un sacrifice du dieu qui n'a rien de totémique et dont nous savons avec certitude qu'il a une origine dans le culte du blé.

Pour montrer que le schème général du sacrifice contient en puissance le sacrifice du dieu, nous avons choisi nos exemples dans la série des sacrifices agraires. Nous nous sommes défendus de dire que seul le sacrifice agraire était de nature à donner naissance au sacrifice du dieu ; il eût pourtant mieux valu établir notre démonstration sur des bases plus larges et ne pas paraître la fonder, en apparence, exclusivement sur les faits du culte des animaux domestiques et des plantes comestibles. Nous aurions dû parler en même temps des cultes qui concernent la végétation en général et tout l'ensemble de la nature. Ainsi, le sacrifice du *soma*, que nous avons considéré comme un sacrifice agraire, et qui est un exemple parfait du sacrifice du dieu, n'est pas le sacrifice d'un végétal cultivé, mais celui d'une plante choisie entre toutes, qui symbolise toutes les plantes. Nous n'avons pas pu alors l'exposer complètement, mais, aujourd'hui, les textes rituels sont aisément accessibles, grâce au beau travail de Victor Henry et de M. Caland¹ ; il ne reste plus qu'à y ajuster les commentaires théologiques donnés par les Brâhmana. Ce que nous disons du sacrifice du *soma* est aussi vrai du sacrifice du *hikuli* ou *peyote* chez les Huichol et les Tarahumare du Haut Mexique et les anciens Aztèques². Nous pensons donc que le sacrifice du dieu³ remonte dans l'histoire

1) W. Caland et V. Henry, *L'Agnistoma*, 1906 (n'expose que le service opératoire et oral).

2) C. Lumhoitz, *Unknown Mexico*, II, p. 126 sq. I, p. 299. Le culte de cette plante s'est étendu très loin, et du côté des Prairies, où il est pratiqué par les Cheyennes, et vers le Sud. Cf. K. Th. Preuss, *Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 383 sq.

3) Le culte du *hako*, le grand fétiche tribal de l'une des sections des Pawnee

de la civilisation un peu plus haut que le point d'où nous semblions le faire partir. Mais il est précisément très remarquable que ces sacrifices de dieux, assez barbares, que nous venons de mentionner n'aient rien du sacrifice totémique puisque ni le *peyote* ni le *soma* ne sont des totems. Il nous faut donc élargir les données sur lesquelles nous avons édifié notre théorie, mais nous maintenons notre explication génétique du sacrifice du dieu. Le point de départ est toujours, selon nous, l'oblation et la destruction d'une chose susceptible, en raison des représentations qui s'y attachent, de devenir divine entre toutes les victimes sanctifiées.

*
**

Nous venons de faire des incursions dans l'histoire du sacrifice, d'opposer des formes secondaires à des formes primaires, alors que notre travail ne nous en donne le droit que justement en ce qui concerne le sacrifice du dieu. Très sensibles alors aux défauts des méthodes qui tendent à expliquer les institutions seulement en remontant à leurs origines, nous avons voulu faire une étude schématique, une analyse générale du sacrifice, nullement un exposé généalogique de ces formes. Elle doit être de toute nécessité complétée par une histoire, une phylogénèse des sacrifices.

Cette lacune volontaire de notre travail nous a empêchés de signaler l'un des bénéfices que nous y avons trouvé. La place du sacrifice dans l'ensemble des rites nous est apparue nettement. Son mécanisme compliqué n'est pas celui d'un rite primaire. Il n'a pu se produire qu'assez tard dans l'évolution religieuse après et sur d'autres systèmes plus anciens. D'une part, son institution suppose, dans les religions où il s'est établi, la pratique du don rituel comme l'avait bien vu

est un excellent exemple du culte d'un dieu qu'une consécration, sacrificielle seulement par partie, fait descendre dans un objet. A. Fletcher, *The Hako, a Pounce Ceremony*, 22^d Ann. Rep. Bureau of American Ethnology. Le mécanisme de la consécration peut déjà, par lui-même, incarner régulièrement le dieu.

M. Tylor, et surtout, le système entier des rites consécra-toires, lustrations, purifications, etc. D'autre part, il fallait que les choses sacrées se fussent définitivement séparées des profanes et fussent représentées déjà sous la forme d'esprits divins presque purs, plus ou moins personnels.

C'est d'ailleurs pour cette raison que le sacrifice pleinement constitué ne nous paraît pas compatible avec tous les degrés du totémisme : chez un peuple à religion totémique, ce qui est sacré pour un clan ne l'est pas pour les autres ; et le clan, dans le sacré, n'a nul besoin de l'intermédiaire sacrificiel qu'est la victime pour communiquer avec un totem identique à lui-même ; il se consacre par rapport à celui-ci, directement, par les voies immédiates de l'effusion du sang et de la communion alimentaire. Ce sont comme le voulait Robertson Smith des facteurs indispensables du sacrifice, mais ce ne sont pas ses raisons nécessaires et suffisantes.

*

**

Notre travail est un chapitre de sociologie. Nous n'avions pas idée de dire que nous faisons œuvre de sociologues puisque les faits dont nous traitons sont des faits de la vie en commun et que notre méthode pour les traiter n'est pas la méthode historique.

Mais on conteste précisément que les phénomènes de la vie religieuse soient des phénomènes sociaux. En ce qui concerne le sacrifice beaucoup ne songent instinctivement qu'aux individus qui sacrifient, alors que notre pensée se porte d'emblée sur les institutions sacrificielles. On ne nie point l'existence de ces dernières, mais on nie qu'elles soient le tout du sacrifice ; le rite, pense-t-on, n'est qu'une forme, un vêtement des sacrifices personnels et qu'est-ce au fond que ceux-ci, sinon le renoncement moral autonome et spontané ?

Nous croyons avoir justement montré qu'il ne pouvait y avoir de sacrifice sans société. Dans les sacrifices que nous avons décrits, la société est présente d'un bout à l'autre. Il

est peu de rites qui soient plus foncièrement publics que le sacrifice. Quand ce n'est pas la société qui sacrifie elle-même et pour elle-même, elle est représentée à l'office par ses prêtres, souvent aussi par une assistance nombreuse et qui n'est point passive. Même quand le sacrifice est fait par un individu et pour lui-même, la société y est toujours présente, au moins en esprit, puisque c'est d'elle qu'il se sépare pour y rentrer; c'est elle aussi qui a déterminé la victime, donné les moyens de la consacrer, nommé, choisi et convoqué les dieux. Sur le terrain du sacrifice, la société entoure le fidèle de son assistance morale, c'est elle qui lui donne sa foi, la confiance qui l'anime dans la valeur de ses actes. Voilà la raison même de son efficacité. C'est qu'il est un acte social.

D'autre part, nous démontrions que tout ce qui concourt à un titre quelconque au sacrifice est investi d'une même qualité, celle d'être sacré; de la notion de sacré, procèdent sans exception toutes les représentations et toutes les pratiques du sacrifice, avec les sentiments qui les fondent. *Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime.* Or, nous concevions le sacré, comme Robertson Smith, sous la forme du séparé, de l'interdit. Il nous paraissait évident que la prohibition d'une chose pour un groupe n'est pas simplement l'effet des scrupules accumulés d'individus. Aussi bien, disions-nous que les choses sacrées étaient choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. A notre avis est conçu comme sacré ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société. Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons, par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre.

La description, donnée par Robertson Smith, du sacré, qui nous suffisait pour analyser le sacrifice, nous parut, notre travail achevé, non pas inexacte, mais insuffisante. Derrière les idées de séparation, de pureté, d'impureté, il y a du respect, de l'amour, de la répulsion, de la crainte, des

sentiments divers et forts, évocateurs, de nature à se traduire en gestes et en pensée. Cette notion est plus complexe, plus riche, plus générale et plus pratique, qu'elle n'avait paru d'abord. Elle est bien sans doute l'idée-force autour de laquelle ont pu s'agencer les rites et les mythes. Elle se présentait dès lors à nos yeux comme étant le phénomène central parmi tous les phénomènes religieux¹. Nous nous sommes proposé pour tâche de comprendre cette notion et de vérifier ce que nous avons dit sur l'identité du sacré et du social. Nous avons pensé que le but ultime de nos recherches associées, devait être l'étude de la notion de sacré. C'était même pour nous le gain le plus sûr de notre travail sur le sacrifice.

II

LA MAGIE

Mais il existe un groupe considérable de phénomènes religieux où le double caractère sacré et social des rites et des croyances, n'apparaît pas au premier abord. C'est la magie. Pour généraliser les résultats de notre travail sur le sacrifice, et aussi pour les vérifier, il fallait s'assurer qu'elle ne constitue pas une exception. Or, la magie nous présente un ensemble de rites aussi efficaces que le sacrifice. Mais il leur manque l'adhésion formelle de la société. Ils se pratiquent en dehors d'elle et celle-ci s'en écarte. De plus, sacrilèges, impies ou simplement laïcs et techniques, ils n'ont pas au premier abord le caractère sacré du sacrifice. Dans la magie il y a aussi des représentations, depuis celle des dieux et des esprits jusqu'à celle des propriétés et des causes, qui sont investies d'une certitude égale à la certitude des représentations de la religion. Il y entre des mythes

1) H. Hubert, *Introduction à la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, 1904, p. XLV.

dont la simple récitation agit comme charme¹, et des notions, comme celles de substance, de nature, de force, φύσις et δύναμις, dont le bien fondé fut si peu contesté, qu'elles ont été admises par les sciences et les techniques. Cependant, ni ces mythes, ni ces représentations abstraites dont la valeur pratique est si haute, ne sont explicitement l'objet de l'accord unanime et nécessaire d'une société. Enfin, pas plus que pour les rites, ces notions et ces mythes ne semblent avoir pour principe la notion du sacré. L'efficacité des pratiques était-elle donc du même genre que celle des techniques; la certitude des notions et des mythes du même genre que celle des sciences?

Au moment où nous posions ces questions, les opérations mentales d'où dérive la magie étaient données comme des sophismes naturels de l'esprit humain. Association d'idées, raisonnements analogiques, fausses applications du principe de causalité, pour MM. Frazer² et Jevons³ en constituaient tout le mécanisme. L'école anthropologique anglaise arrivait ainsi à des résultats tout à fait opposés à ceux vers lesquels nous conduisaient nos investigations sur la religion. Nous étions donc conduits à réviser ses travaux.

Notre enquête⁴ a établi que tous les éléments de la magie : magiciens, rites, représentations magiques, sont qualifiés par la société pour entrer dans la magie.

Le mémoire que nous publions plus loin sur l'*Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* en fait précisément la preuve avec détails, en ce qui concerne la conscience même du magicien : le magicien est un fonctionnaire de la société, souvent institué par elle, et qui ne trouve jamais en lui-même la source de son propre pouvoir. On

1) Cf. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, p. 56. *Annales Sociétés gréco.*, t. VII, p. 56.

2) J. G. Frazer, *Golden Bough*, 2^e édition, III, p. 460; II, p. 370, etc.

3) Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 35, 297, 411.

4) V. chap. III. Nous ne réimprimons pas ici ce travail que nous nous proposons d'achever et de rééditer.

nous a reproché d'avoir étendu indûment ce que nous avions dit des corporations de magiciens¹. Mais en réalité les magiciens isolés sont reliés par la tradition magique et forment des associations.

En ce qui concerne les rites et les représentations, le magicien n'invente pas à chaque coup. La tradition qu'il observe est garante de l'efficace des gestes et de l'autorité des idées. Or, qui dit tradition dit société. En second lieu, si la magie n'est pas publique comme les sacrifices, la société n'y est pas moins présente. Si le magicien se retire, se cache, c'est de la société et si celle-ci le repousse, c'est qu'il ne lui est pas indifférent. Elle n'a peur des magiciens qu'en raison des pouvoirs qu'elle lui prête et il n'agit contre elle qu'armé par elle.

Enfin, ces pouvoirs, ces qualités ont tous un même caractère, procèdent tous d'une même idée générale. Cette notion, nous lui avons donné le nom de *mana*, emprunté aux langues malayo-polynésiennes, mais par lequel elle est désignée dans la magie mélanésienne, où Codrington² nous avait révélé son existence. Elle est à la fois celle d'un pouvoir, celle d'une cause, d'une force, celle d'une qualité et d'une substance, celle d'un milieu. Le mot *mana* est, à la fois, substantif, adjectif, verbe, désigne des attributs, des actions, des natures, des choses. Il s'attache aux rites, aux acteurs, aux choses, aux esprits de la magie, aussi bien qu'à ceux de la religion.

Il en résulte que les rites et les représentations magiques ont le même caractère social que le sacrifice et qu'ils dépendent d'une notion identique ou analogue à la notion de sacré. De plus, nous avons commencé à montrer qu'il y a des cérémonies magiques où se produisent des états collectifs de nature à engendrer cette notion de *mana*.

1) Cf. H. Berr, *Les Progrès de la Sociologie religieuse (Revue de Synthèse historique, t. XII, 1906, p. 34)*.

2) *The Melanians*, 1890.

*
* *

Bien que peu d'exemplaires authentiques de cette notion fussent alors connus, nous ne doutions pas de sa généralité, ni qu'elle eût rien à envier à ce point de vue aux notions de temps, d'espace, de nombre, de cause, etc.

M. Jevons¹ nous a reproché de fonder ainsi toute la magie sur un principe dont, de notre aveu, l'existence explicite n'était pas absolument universelle. Nos recherches ultérieures nous permettent d'affirmer que cette notion est très répandue.

Le nombre des sociétés, où on ne la constate pas expressément se restreint de plus en plus.

En Afrique, les Bantus c'est-à-dire la plus grande et la plus dense des familles africaines, possèdent la notion tout à fait identique de *Nkissi*, de *Moquissie*, comme disaient les vieux auteurs². Les Ewhé, c'est-à-dire une bonne partie des Nigritiens, ont la notion de *Dzo*³. De ce fait, nous concluons déjà qu'il est nécessaire de remplacer, pour toute l'Afrique, la notion de fétiche par celle de mana. En Amérique, nous avons déjà signalé l'*orenda* iroquois, la *manito* algonquaine, le *wakan* sioux, le *xube* Pueblo, le *Naual* du Mexique central. Il faut y joindre le *Nauala* des Kwakiutl⁴. Notre hypothèse

1) F. B. Jevons, *The definition of Magici*, extrait de *Sociological Review*, avril 1908, p. 6, sqq. Cf. *Rev. de métaphysique et de morale*, 1908, [compte-rendu du t. VIII d'Année Sociologique].

2) *Année Sociologique*, t. X, p. 308 sq.

3) Spieth, *Die Ewhe Stämme*, p. 69^o; Westermam, *Ewhe Deutsches Wörterbuch*, s. v. et dérivés, p. 83, p. 86 sq.

4) F. Boas, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. Report of the U. S. Museum*, 1895 (1897), p. 695, l. 4 et 5; p. 694, lg. 9 et 11, etc.; cf. *Kwakiutl texts* (Boas et Hunt) *Jesup Pacific Expedition. Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. III, p. 100, l. 5 et 26; p. 63, l. 39; p. 64, l. 7; p. 215, l. 35 et 39, l. 15, etc. Il existe encore chez les Kwakiutl une autre notion, plus prochaine de celle de talisman et de surnaturel à la fois, celle de *Lokoi* (dans la seconde transcription *Lôgwai*). Cf. les trois vers (*Kwakiutl Texts*, p. 355, l. 18-19; *Soc. Organ.*, p. 373).

sur la parenté qui relie la notion du *brahman* dans l'Inde védique à celle de *mana*, a été admise récemment par M. Strauss¹. Quant au nombre des langues où la même notion est fragmentée en plusieurs expressions, il est indéfini².

Mais nous avons une autre réponse à faire à la critique de M. Jevons. Il n'est pas indispensable qu'un phénomène social arrive à son expression verbale pour qu'il soit. Ce qu'une langue dit en un mot, d'autres le disent en plusieurs. Il n'est même pas du tout nécessaire qu'elles l'expriment ; la notion de cause n'est pas explicite dans le verbe transitif, elle y est pourtant.

Pour que l'existence d'un certain principe d'opérations mentales soit sûre, il faut et il suffit que ces opérations ne puissent s'expliquer que par lui. On ne s'est pas avisé de contester l'universalité de la notion de sacré, et pourtant, il serait bien difficile de citer en sanskrit ou en grec un mot qui correspondît au *sacer* des Latins. On dira ici : pur (*medhya*), sacrificiel (*yajñiya*), divin (*devya*), terrible (*ghora*) ; là, saint (ἱερός ou ἄγιος), vénérables (σεμνός), juste (θεσίμος), respectable (ξιδέσιμος). Et pourtant, les Grecs et les Hindous n'ont-ils pas eu une conscience très juste et très forte du sacré³ ?

1) *Brahmanaspati*, Kiel, 1906.

2) Van Gennep, *Revue des Traditions populaires*, 1904, p. 118-119 ; Id., *Mythes et légendes d'Australie*, p. LXXXIV, sq. Nous n'admettons pas, comme le fait M. van Gennep, que la *Baraká* marocaine et arabe, c'est-à-dire le *mana* de la bénédiction soit tout le *mana* ; le *churinga* des Arunta, n'est que le *mana* de certaines choses et rites sacrés. Ce sont des *mana* spécialisés.

3) On n'a pas attendu ce complément de preuves pour faire crédit à ce que nous avons dit sur la notion de *mana*. M. M. Sidney Hartland (*Folk-lore*, t. XV, 1904, p. 355, compte-rendu de *Année sociologique*, t. VII, 1904), Frazer (*Lectures on the early History of Kingship*, 1903, p. 7 sq. M. Frazer ne paraît pas avoir apprécié l'importance de la notion de *mana* avant la lecture de notre travail), Marrett (*From Spell to Prayer*, *Folk-lore*, t. XV, 1940, p. 132, sq. M. Marrett avait, avant nous, indiqué que l'animisme avait des « conditions préanimistes » *Preanimistic Religion*, *Folk-lore*, t. XV, 1904, p. 132 sq.), M. Jevons lui-même, M. Preuss (*Ursprung der Religion und der Kunst*, *Globus*, 1904-1905) s'y sont ralliés ; M. Vierkandt (*Die Anfänge der Religion und der Zauberei*, *Globus*, 1907, vol. 92, p. 62. Cf. Beck, in

*
*
*

Nous n'avons publié qu'une partie de notre travail sur la magie, celle qu'il nous importait de terminer alors pour poursuivre nos recherches. C'était assez pour nous en effet d'avoir montré que les phénomènes de la magie s'expliquaient comme ceux de la religion. Comme nous n'avons pas encore exposé la partie de notre travail, qui concerne les rapports de la magie et de la religion, il en est résulté quelques malentendus.

Nous avons été les premiers à formuler dans ce mémoire une distinction des rites en positifs et négatifs que nous tenions de M. Durkheim. Deux ans après notre publication, M. Frazer¹ arrivait, de son côté, à la même distinction, mais en considérant tous les tabous comme des rites négatifs de ce qu'il appelle la magie sympathique. Nous ne pouvons accepter l'honneur que M. Thomas² et à sa suite M. Marrett³ nous ont fait de cette généralisation. Nous la croyons erronée. Nous avons divisé la magie en positive et négative; cette dernière embrassant les tabous et en particulier les tabous sympathiques. Mais nous n'avons pas dit que tous les tabous fussent de la magie négative. Nous insistions sans doute sur les interdictions de la magie, parce que, par le fait même de la prohibition, elles portent, mieux que les règles positives, la marque de l'intervention sociale. Nous ne niions nullement qu'il y eût des tabous religieux, et qu'ils fussent d'un autre ordre.

Faute encore d'avoir délimité les rapports de la magie et

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kultur, vol. 123, p. 180), qui probablement s'est contenté de lire M. Preuss, en arrive à nous reproduire presque intégralement sans nous citer. Nous aimons voir nos idées cheminer anonymement.

1) Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 26.

2) N. W. Thomas, *Man*, 1906, n. 37, lettre de M. Frazer, *ibid.*

3) Marrett, *Is taboo a negative Magic*, in *Anthropological Essays*. . E. B. Tylor, Oxford, 1907, p. 220 sq.

de la religion, nous nous sommes attiré de la part de M. Huvelin une autre querelle¹.

M. Huvelin attribue une origine magique aux liens de droit primitif² et, pour lui, la magie a servi puissamment à la constitution de ce qu'il appelle le droit individuel. Ce que la magie met à la disposition des individus, ce sont des forces sociales et religieuses. Il l'admet. Toutefois, il s'inquiète d'une contradiction qu'il aperçoit dans les termes dont nous servons. Comment la magie étant sociale, c'est-à-dire, selon M. Huvelin, obligatoire, peut-elle être illicite? Comment étant religieuse, puisqu'elle trouve sa place dans le droit, phénomène de la vie publique, peut-elle être anti-religieuse en même temps? Voilà ce qu'il nous demande d'expliquer³.

Mais une bonne partie des rites, et surtout des sanctions, qui, selon M. Huvelin viennent de la magie, se rattachent pour nous à la religion. Pas plus que les dieux infernaux les imprécations, les *ἀπαί* ne sont par définitions magiques et hors de la religion. D'ailleurs, dans un bon nombre des cas cités, la sanction magique n'est que facultative. La religion nous donne donc, aussi bien que la magie, les liens du droit individuel, et avec un formalisme de la même nature.

Le malentendu vient, en somme, uniquement de l'emploi abusif que M. Huvelin fait encore du mot magique. Nous avons sans doute contribué à le dérouter en ne justifiant pas, par une étude méthodique, la règle que nous avons donnée pour distinguer les faits du système magique des faits du

1) P. Huvelin, *Magie et droit individuel* (*Année Sociologique*, t. X, 1907, p. 1-47).

2) Id., *Les Tablettes magiques et le droit romain*, extrait des *Annales Internationales d'Histoire du droit*, Mâcon, 1901; Id., *La notion de l'injuria dans le très ancien droit romain* (*Annales de l'Université de Lyon*, 1903).

3) Nous connaissons certainement fort bien l'existence de la magie judiciaire. Nous pouvons même signaler à M. Huvelin que la magie des Ewhe du Togo se divise en magie de l'envoûtement, magie de la divination et magie du droit. Spieth, *Ewhe Stämme*, p. 69, p. 534 sq. Cf. Westermann, *Ewhe-Deutsches Wörterbuch*, s. v. *dzoḍulu*, p. 89.

système religieux. Il n'y a pas entre eux l'antinomie qu'il se représente, et au sujet de laquelle il nous prend à partie. Il y a, nous l'avons dit, dans tout rite de la magie aussi bien que de la religion, une même force mystique, qu'on avait autrefois le tort d'appeler magique. M. Huvelin n'a pas répudié ce vice de nomenclature et c'est pourquoi il fait de la magie la source unique des contrats.

Il ne faut pas opposer les phénomènes magiques aux phénomènes religieux ; dans les phénomènes religieux, il y a plusieurs systèmes, celui de la religion, celui de la magie, d'autres encore ; par exemple, la divination et ce qu'on appelle le folk-lore, forment des systèmes de faits religieux comparables aux précédents. Cette classification correspond mieux à la complexité des faits, et à la variabilité des rapports historiques de la magie et de la religion. Mais notre définition du système de la magie reste la même et nous continuons à ne considérer comme lui appartenant que ce qui, le folk-lore mis à part, *ne fait pas partie des cultes organisés*. En vertu de cette définition, par exemple, le *dhârna*¹, le suicide juridique à l'effet d'arriver à l'exécution d'un créancier, dont parle M. Huvelin, ressortissant aux différents codes, à celui de Manou en particulier, ne figurant dans aucun manuel magique, dépendant du culte funéraire, relève de la religion et non de la magie.

Enfin, sans être obligatoires, les rites de la magie peuvent néanmoins être sociaux. L'obligation proprement dite n'est pas pour nous le caractère distinctif des choses, des actes et des sentiments sociaux. L'acte magique illécite reste pour nous social, sans qu'il y ait là contradiction. L'acte est social parce qu'il tient sa forme de la société et qu'il n'a de raison d'être que par rapport à elle. Tel est le cas, que cite M. Huvelin, du sacrifiant qui fait un sacrifice pour tuer son ennemi². Au surplus, la magie n'est pas

1) P. Huvelin, *o. l.*, p. 27.

2) *Id.*, *o. l.*, p. 46.

nécessairement illicite et, dans le droit, en fait, elle sert aussi bien au droit public qu'au droit individuel. Ainsi, dans les tribus australiennes¹, les menaces d'envoûtement sont pour les vieillards un moyen de faire respecter la discipline. Ce n'est pas sans raison que M. Frazer rattache aux pouvoirs des magiciens les pouvoirs du roi².

Certes, M. Huvelin a raison de montrer que la magie a aidé à la formation de la technique du droit, comme nous supposons qu'elle a fait pour les autres techniques³. Nous sommes d'accord avec lui, quand il allègue que, dans le droit, elle a facilité l'action individuelle. La magie a, en effet, fourni à l'individu les moyens de se faire valoir à ses propres yeux et aux yeux des autres, ou bien d'éviter la foule, d'échapper à la pression sociale et à la routine. A l'abri de la magie, non seulement les audaces juridiques ont été possibles, mais aussi les initiatives expérimentales. Les savants sont fils des magiciens.

Nous avons fait de fréquentes allusions au rôle que l'individu joue dans la magie et à la place qu'elle lui fait. On les a considérées comme des concessions prudentes, destinées à compenser l'excessive rigueur d'une théorie sociologique qui semblait nier dans la magie l'autonomie des magiciens⁴. Il n'y avait là ni concession ni contradiction. Notre travail avait précisément pour objet de déterminer la place de l'individu dans la magie, par rapport à la société.

Nous nous proposons au début de nos études, surtout de comprendre des institutions, c'est-à-dire des règles publiques d'action et de pensée. Dans le sacrifice, le caractère public de l'institution, collectif de l'acte et des représentations est bien clair. La magie dont les actes sont aussi peu publics que possible, nous fournit une bonne occasion de pousser plus

1) Howitt, *Native Tribes of South East Australia*, 1904, chap. ix, *passim*.

2) *Lect. Hist. Kingship*.

3) H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie (Année Sociologique*, t. VII, 1904, ch. v, p. 143).

4) H. Berr, *Les Progrès de la Sociologie religieuse*, t. I., p. 35.

loin notre analyse sociologique. Il importait avant tout, de savoir dans quelle mesure et comment ils étaient sociaux. Autrement dit : quelle était l'attitude de l'individu dans le phénomène social? Quelle était la part de la société dans la conscience de l'individu? Lorsque des individus se rassemblent, lorsqu'ils conforment leurs gestes à un rituel, leurs idées à un dogme, sont-ils mus par des mobiles purement individuels ou par des mobiles dont l'existence dans leur conscience ne s'explique que par la présence de la société? Puisque la société se compose d'individus organiquement rassemblés, nous avons à chercher ce qu'ils apportent d'eux-mêmes et ce qu'ils reçoivent d'elle, et comment ils le reçoivent. Nous croyons avoir dégagé ce processus et montré comment, dans la magie, l'individu ne pense, n'agit que dirigé par la tradition, ou poussé par une suggestion qu'il se donne lui-même sous la pression de la collectivité.

Notre théorie se trouve ainsi vérifiée, même pour le cas difficile de la magie, où les actes de l'individu sont aussi laïcs et personnels que possible, nous sommes bien sûrs de nos principes en ce qui concerne le sacrifice, la prière, les mythes. On ne doit donc pas nous opposer à nous-mêmes si, parfois, nous parlons de magiciens en renom, qui mettent des pratiques en vogue, ou de fortes personnalités religieuses, qui fondent des sectes et des religions. Car, d'abord, c'est toujours la société qui parle par leur bouche et, s'ils ont quelque intérêt historique c'est parce qu'ils agissent sur des sociétés.

III

LE PROBLÈME DE LA RAISON

En procédant ainsi, nous déplaçons le foyer de nos investigations sociologiques. Passant de la considération des phénomènes religieux, en tant qu'ils se développent hors de l'analyse des formes qu'ils prennent dans la conscience, nous avons

eu l'occasion de poursuivre des études que nous avons déjà commencées avec et après M. Durkheim sur les origines de l'entendement.

Les opérations mentales de la magie ne se réduisent pas au raisonnement analogique ni à des applications confuses du principe de causalité. Elles comportent des jugements véritables et des raisonnements conscients¹.

Ces jugements sont de ceux qu'on appelle jugements de valeur, c'est-à-dire qu'ils sont affectifs. Ils sont dominés par des désirs, des craintes, des espérances, etc., des sentiments, en un mot. De même, les raisonnements se développent, sur une trame de sentiments transférés, contrastés etc., et non pas comme le veulent les anthropologues anglais, imbus d'associationisme, suivant les lois de la contiguïté et de la ressemblance.

Mais, les psychologues isolent habituellement les jugements de valeur, qu'ils rattachent à l'ordre de la sensibilité, des jugements proprement dits, qu'ils rattachent à l'ordre de l'intelligence, ou ils ne signalent entre eux que des liens accidentels². La logique rationnelle se trouve ainsi radicalement opposée à celle des sentiments. Au contraire, quand on étudie ces deux logiques dans la conscience des individus vivant en groupe, on les trouve naturellement, intimement liées. En effet, les jugements et les raisonnements de la magie et de la religion sont de ceux sur lesquels s'accordent des sociétés entières. Cet accord doit avoir d'autres raisons que les rencontres fortuites des sentiments capricieux. Il s'explique par le fait que, dès le début, ils sont à la fois empiriques et rationnels.

Le sentiment individuel peut s'attacher à des chimères. Le sentiment collectif ne peut s'attacher qu'à du sensible, du visible, du tangible. La magie et la religion concernent

1) La critique que nous avons faite à cet égard de la théorie courante a été, croyons-nous, décisive. C'est ainsi que M. Wundt l'a reproduite sans le savoir, *Völkerpsychologie*, II, *Mythus und Religion*, II, p. 177 sq.

2) Nous sommes naturellement loin de penser que ceux qu'ils ont aperçus, ceux que M. Ribot a signalés dans sa *Logique des sentiments*, n'existent pas.

des êtres, des corps ; elles naissent de besoins vitaux, vivent d'effets certains et elles s'exposent au contrôle de l'expérience. L'action locale du *mana* dans les choses est, pour le croyant, susceptible de vérifications. On s'inquiète sans cesse de sa présence fugace. Certes, les conclusions des dévots sont toujours affirmatives, car le désir est tout puissant. Mais il y a épreuve, confirmation.

Ces jugements et ces raisonnements de valeur doivent d'autre part avoir un caractère rationnel. Il y a des limites à leurs absurdités. M. Ribot a dit que la logique des sentiments admettait la contradiction, cela est vrai même des sentiments collectifs. Mais la logique qui règne dans la pensée collective est plus exigeante que celle qui gouverne l'homme isolé. Il est plus facile de se mentir à soi-même que de se mentir les uns aux autres. Les besoins réels, moyens, communs et constants qui viennent se satisfaire dans la magie et dans la religion ne peuvent pas être aussi facilement trompés que la sensibilité instable d'un individu. Celui-ci n'a pas besoin de coordonner ses sentiments et ses notions aussi fortement que les groupes doivent le faire. Il s'accommode d'alternances. Au contraire, les individus associés et voulant rester unanimes dégagent d'eux-mêmes des moyennes, des constantes. Certes, ces décisions et ces idées des groupes sont faites d'éléments contradictoires, mais elles les concilient. C'est ce qu'on voit chez tous les partis et dans toutes les Églises. Ces contradictions sont aussi inévitables qu'utiles. Par exemple, pour que le charme puisse être conçu comme agissant à la fois à distance et par contact, il a fallu constituer l'idée d'un *mana* à la fois étendu et inétendu. Le mort est à la fois dans un autre monde et dans sa tombe où on lui rend un culte. De pareilles notions, vicieuses pour nous, sont des synthèses indispensables où s'équilibrent des sentiments et des sensations également naturels et également contradictoires. Les contradictions viennent de la richesse du contenu et ne les empêchent point de porter, pour les croyants, les caractères de l'empirique et du rationnel.

C'est pourquoi les religions et les magies ont résisté et se sont continuellement et partout développées en sciences, philosophies, techniques d'une part, en lois et mythes de l'autre. Elles ont ainsi puissamment aidé à la formation, à la maturation de l'esprit humain.

*
**

Mais pour que les jugements et les raisonnements de la magie soient valables, il faut qu'ils aient un principe soustrait à l'examen. On discute sur la présence ici ou là, et non pas sur l'existence du *mana*. Or, ces principes des jugements et des raisonnements, sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce que l'on appelle en philosophie des catégories.

Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un de ces principes : elle est donnée dans le langage ; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur les attributs qui sont ceux du *mana* ; nous avons dit que le *mana* est une catégorie¹. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui en voie de réduction, c'est encore la forme première qu'ont revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits : celle de substance et de cause. Ce que nous en savons permet donc de concevoir comment se présentent les catégories dans l'esprit des primitifs.

Une autre catégorie, celle de genre, avait été soumise à l'analyse sociologique par l'un de nous, avec M. Durkheim, dans *Classifications primitives*². L'étude de

¹ de nos expressions, *Mythologische Fragen*.

² 23, aurait bien dû nous dire si les

mes primitives de classification Sociologique, t. X,

la classification des notions chez quelques sociétés, montrait que le genre a pour modèle la famille humaine. C'est à la façon dont les hommes se rangent dans leurs sociétés, qu'ils ordonnent et classent les choses en espèces et genres plus ou moins généraux. Les classes dans lesquelles se répartissent les images et les concepts sont les mêmes que les classes sociales. C'est un exemple topique de la façon dont la vie en société a servi à la formation de la pensée rationnelle en lui fournissant des cadres tout faits, qui sont les clans, phratries, tribus, camps, temples, régions, etc.

*

Pour qui s'occupe de la magie et de la religion, celles des catégories qui s'imposent le plus à l'attention, sont celles du temps et de l'espace. Les rites s'accomplissent dans l'espace et dans le temps suivant des règles : droite et gauche, nord et sud, avant et après, faste et néfaste, etc., sont des considérations essentielles dans les actes de la religion et de la magie. Elles ne sont pas moins essentielles dans les mythes ; car ceux-ci, par l'intermédiaire des rites, qui en sont des descriptions, des commémorations, viennent se poser dans l'espace et se produire dans le temps. Mais les temps et les espaces sacrés dans lesquels se réalisent les rites et les mythes sont qualifiés pour les recevoir. Les espaces sont toujours de véritables temples. Les temps sont des fêtes.

L'étude que nous publions plus loin sur *La Représentation du Temps dans la religion et la magie* a pour objet d'analyser quelques formes primitives, étranges, contradictoires que présente la notion de temps quand elle est en rapport avec celle de sacré. Elle a été amenée par des recherches sur les fêtes. Elle permet de comprendre comment les fêtes se succèdent, s'opposent, se reproduisent dans le temps, quoique tous les mythes qu'elles représentent se passent nécessairement dans l'éternité, comment les mythes, qui sont par nature hors du temps, peuvent ainsi périodiquement se réaliser dans le temps.

Enfin, comme la règle des fêtes est le calendrier, et que le calendrier a servi, sinon à former la notion concrète de durée, du moins la notion abstraite de temps, on peut y voir comment le système des fêtes et la notion de temps se sont élaborés simultanément, grâce au travail collectif des générations et des sociétés.

La notion du temps, qui préside à la formation des premiers calendriers magiques et religieux, n'est pas celle d'une quantité, mais celle de qualités. Elle comprend essentiellement la représentation de parties, qui ne sont point aliquotes, qui s'opposent les unes aux autres, qui sont prises les unes pour les autres, et chacune pour toutes les autres, en raison de leurs qualités spécifiques. Les harmonies et les discordances qualitatives des parties du temps sont de la même nature que celles des fêtes. Tout fragment de calendrier, toute partie du temps, quelle qu'elle soit, est une véritable fête, chaque jour est une *Feria*, chaque jour a son saint, chaque heure sa prière. Bref, les qualités du temps ne sont pas autre chose que des degrés ou des modalités du sacré : religiosité gauche ou droite, forte ou faible, générale ou spéciale. Nous apercevons donc des relations fort étroites entre ces deux notions de sacré et de temps, si intimement unies et mêlées et qui se corroborent l'une l'autre. Nous avons pu concevoir comment cette notion de sacré doit être celle en fonction de laquelle les autres se classent, mais aussi se produisent par segmentations et oppositions successives, c'est-à-dire en somme, la mère et la génératrice des représentations religieuses ¹.

*
**

Nous pouvons maintenant revenir sur les caractères de ces jugements de valeur, qui sont à l'origine de l'entendement humain. Avec les empiristes nous avons reconnu que ces

1) Ce que l'un de nous a fait explicitement pour l'idée de temps avait été indiqué pour celle d'espace, à propos de la classification des choses suivant les régions. Voir Durkheim et Mauss, *Classifications primitives*, p. 63.

jugements n'étaient possibles qu'après un minimum d'expériences sur des choses, des objets matériels ou conçus comme matériels. Avec les nominalistes nous reconnaissons la toute-puissance du mot, d'origine sociale lui aussi. Avec les rationalistes enfin, nous reconnaissons que ces jugements de valeur sont coordonnés, suivant des règles constantes et constamment perfectionnées. Mais, tandis que pour eux, c'est une entité, la Raison, qui dicte ces règles, pour nous ce sont des puissances sociales, la tradition, le langage, qui les imposent à l'individu.

Nous admettons donc la théorie du jugement de valeur, qu'on inventé les théologiens piétistes. Mais tandis que les philosophes¹, disciples de ces théologiens ne voient dans ces jugements que les produits de la raison pratique, de la liberté nouménale ou du sens religieux et esthétique de l'individu, pour nous ces jugements se fondent sur des valeurs primaires² qui ne sont ni individuelles, ni exclusivement volontaires, ni purement sentimentales, ce sont des valeurs sociales derrière lesquelles il y a des sensations, des besoins collectifs, des mouvements des groupes humains.

IV

LE MYTHE ET L'IDÉE GÉNÉRALE

Ainsi, l'étude des représentations générales doit être jointe à celle des représentations dans l'histoire des religions.

Mais on s'inquiète de ce que nous fassions débiter la pensée

1) On trouvera sur ce sujet une assez bonne bibliographie dans Ribot, *Logique des sentiments*, p. 34, n. 1 ; sur le développement et la portée générale du système de Ritschl, v. Boutroux, *Science et Religion*, p. 210, sq. L'origine piétiste de ces théories est, pour nous, certaine. Elles viennent de Kirkegaard. Cf. H. Höffding, *Philosophie de la Religion*, trad. fr., 1908, p. III.

2) H. Höffding, *o. l.*, p. 99 : les valeurs primaires sont celles qui se rapportent aux besoins individuels ; les valeurs sociales sont secondaires. Plus loin (p. 100), M. Höffding admet que les valeurs sociales peuvent être contemporaines des premières.

religieuse par des idées impersonnelles¹. On met en général au commencement la notion d'âme et d'esprit, si l'on est animiste, les mythes, si l'on est naturiste. La première est considérée comme donnée immédiatement dans l'expérience et le rêve de l'individu. C'est ainsi que, tout dernièrement, l'expliquait encore M. Wundt². Pour Max Müller et ses disciples, le mythe naissait immédiatement du besoin d'animer les choses, représentées dans le langage par des symboles. Comme aucune objection ne nous est venue du côté de l'école naturiste, nous ne discutons pas la sienne, à laquelle nous faisons sa large part. Mais les animistes nous ont déjà combattu, en défendant contre nous le caractère élémentaire et primitif de la notion d'âme. Pour eux, le *mana* n'est qu'un extrait de celle-ci. L'animisme renouvelé par M. Wundt explique l'action à distance du rite magique par l'exhalation de l'âme du magicien³.

Il y a là, selon nous, une grave erreur. Entre ces deux représentations, âme et *mana*, nous tenons celles de *mana* pour primitive, parce qu'elle est plus commune. En fait, tandis que tout rite magique, toute chose magique a son *mana*, le nombre est très petit des rites où l'on voit sortir l'âme des magiciens, même l'une de ses âmes corporelles. M. Wundt appelle à la rescousse M. Preuss. Celui-ci dans d'intéressantes recherches, qu'il rattache aux nôtres⁴, a trouvé que, très souvent, ce sont les souffles émis par les ouvertures du corps qui portent la force magique. Les souffles, nous dit M. Wundt, ce sont des âmes. Non, ce sont des souffles. La voix, un trait de feu, un caillou, une pointe peuvent aussi bien servir de véhicule. Celui-ci ne sera même pas toujours

1) Le P. Schmidt nous reproche notre « magicisme impersonnel », *L'origine de l'Idée de Dieu*, Anthropos, 1908, p. 604, n. 4.

2) Wundt *Völkerpsychologie*, II, *Religion und Mythos*, II, p. 1-140; cf. M. Mauss, *L'art et le mythe d'après M. Wundt* (*Rev. Philosophique*, juillet 1908). Jevons, *The definition of Magic*, extrait de *Sociological Review*, avril 1908.

3) *Rel. u. Mythos*, II, p. 185, sq.

4) *Loc. cit.*, p. XII, n. 1.

nettement figuré. Parmi les images qui se prêtent à la représentation de la force magique, celle d'une âme, aussi mal définie qu'on voudra, n'est pas des plus fréquentes. En tous cas, elle n'est jamais qu'une image parmi les autres.

Il y a plus : bien loin que la notion d'âme soit plus élémentaire que la notion de *mana*, elle est une des plus compliquées à laquelle soient arrivées les religions. Une analyse facile distingue ses antécédents plus simples, ses éléments disjoints et informes : ombres, âmes organiques, âmes extérieures, totems, revenants, génies. Dès qu'il s'agit d'en concevoir le contenu, nous n'y apercevons plus autre chose que les multiples figurations des rapports multiples de l'individu avec ses semblables, passés, présents, futurs, et avec les choses¹. Ce sont des *mana* spécialisés que la société attribue à l'individu en raison de ses parentés, de ses initiations, de ses associations avec des morts, avec des météores, des cailloux, des arbres, des astres, des animaux, etc.

Mais admettons que, en vertu d'une miraculeuse *aperception* primitive, la notion d'âme soit immédiatement donnée dans la conscience, et immédiatement objectivée au dehors ; il reste à expliquer que les âmes puissent et doivent être les seuls agents des rites², et que leur représentation soit la raison d'être des rites. Les animistes nous font faire un nouveau saut au passage de la notion d'âme à la notion d'âme puissante. Admettons à la rigueur que l'expérience donne la notion d'âme, quelle expérience donnera la notion de puissance ? Si l'on nous dit que l'âme est naturellement conçue comme active, nous répondrons qu'elle est tout aussi bien conçue comme passive. Dans la notion d'âme ne sont pas données à la fois les qualités de spirituel et de puissant ; au contraire elles sont données ensemble, par une synthèse naturelle, dans la notion de *mana*. Or, il fallait avoir la notion du puissant joint au spirituel pour avoir la notion d'une âme

1) H. Hubert, *Introduction à la traduction française de l'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, p. xxxiii-xxxv.

2) Cf. Jevons, *The definition of magic*, l. I., p. 15.

active. Il faut avoir l'idée d'une qualité pour en faire un attribut¹. Nous avons donc de bonnes raisons pour mettre la notion de *mana* avant celle d'esprit.

Mais, nous dira-t-on, mettant ainsi le prédicat avant le sujet, le *mana* avant l'âme, vous renversez l'ordre psychologique des faits. Vous mettez l'impersonnel avant le personnel. Sans contredit.

D'abord, il ne faut pas creuser entre l'idée générale et l'idée d'une personne une espèce d'abîme. Le personnel ne se conçoit que par rapport à l'impersonnel. L'individu ne se distingue que dans un clan. Il est représenté comme une parcelle du sang qui coule dans tout son clan, les animaux de son totem compris. Il n'y a pas de langage ni de pensée sans une certaine part de généralisation et d'abstraction. Supposer que l'esprit humain n'ait été peuplé à ses débuts que de notions purement individuelles est une hypothèse gratuite, invraisemblable et invariable.

Les notions primitives dont celle de *mana* est le type ne sont pas si abstraites qu'on le dit. Leur contenu concret est au contraire très abondant. Elles coordonnent une foule de représentations : des qualités, des objets, des sensations, des émotions, des désirs, des besoins, des volitions. Leur élaboration ne demandait pas un grand travail intellectuel. Ce sont des synthèses opérées presque spontanément par des esprits brumeux.

Mais, entendons-nous bien. Il n'y a pas eu un moment où la magie et la religion auraient comporté l'idée impersonnelle de *mana*, et, plus tard, un autre moment où seraient nées les idées impersonnelles de dieu, d'esprit, de revenant, de double. Nous pensons simplement que l'idée générale est la condition logique et chronologique des idées mythiques, de même que les temps marqués d'un rythme sont les conditions du rythme, lequel comporte des temps faibles.

1) H. Höffding, *o. l.*, p. 172, sq. : « Le concept de Dieu, la catégorie de religion, sont soumis à la même règle que les autres concepts et catégories ; ils doivent servir de prédicat avant de figurer comme sujet ».

Dans certains cas, la notion générale de *mana* se présente sous sa forme impersonnelle intégrale ; dans d'autres il se spécialise, mais reste encore quelque chose de général : puissance du vouloir, danger du mauvais œil, efficace de la voix ; dans d'autres cas enfin, pour entrer dans la pratique, il revêt immédiatement des formes concrètes et individuelles : il devient totem, astre, souffle, herbe, homme, magicien, chose, esprit. Le fond reste identique, mais la métamorphose n'en est pas moins naturelle et fatale. De la majeure qu'est le *mana* se déduit, par une nécessité logique et psychologique la conclusion que sont l'âme et le mythe.

Entre ces trois états de la représentation, l'équilibre est toujours instable. Elle oscille sans cesse, de la notion d'un phénomène ou d'une chose à celle de l'agent impersonnel ou personnel qu'elle met derrière. Zeus est à la fois un homme et le ciel, sans compter divers animaux. La juxtaposition est contradictoire, mais la raison d'être d'une notion collective comme celle de dieu est précisément de réconcilier dans l'esprit du croyant des idées et des sentiments qui s'entrechoquent et dont il ne veut rien abandonner. Ainsi, pour nous, dès le début, les représentations collectives se développent en mythes, tout comme l'idée générale, dans l'esprit individuel, ne peut être pensée sans images concrètes.

V

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET SENTIMENT RELIGIEUX

En nous appliquant à l'étude des catégories, nous avons, paraît-il, outrepassé nos droits¹ et l'on nous accuse de compromettre le bon renom de la sociologie, en l'étendant indûment jusqu'aux limites de la dialectique. Notre domaine ne va, nous dit-on, que jusqu'où l'on trouve des institutions. On nous abandonne le sacrifice, une partie de la magie ; on

1) H. Berr, *o. l.*, p. 16, 29, sq. 36, sq.

nous conteste l'autre et non moins catégoriquement toute une partie de la mythologie. On a réservé tout ce qui est mental à la psychologie. Les sociologues n'auraient pour eux que les groupes et leurs pratiques traditionnelles¹. Mais on oublie qu'il y a des façons de penser en commun aussi bien que des façons d'agir en commun. Les calendriers sont choses sociales comme les fêtes, les signes et intersignes, aussi bien que les expiations des mauvais présages. Les uns et les autres sont des institutions. Les notions de sacré, d'âme, de temps, etc. sont également des institutions, puisqu'elles n'existent, en fait, dans l'esprit de l'individu, que dans les formes qu'elles ont prises dans des sociétés déterminées. L'individu les reçoit, par l'éducation, dans des formules traditionnelles. Elles sont donc objet de sociologie.

Là-dessus on nous dit : vous faites de la psychologie sociale, et non de la sociologie. Peu importe l'étiquette. Nous préférons celle de sociologues, et voici pourquoi. C'est que nous ne considérons jamais les idées des peuples abstraction faite des peuples. En sociologie, les faits de la psychologie sociale et les faits de la morphologie sociale sont liés par des liens intimes et indissolubles. M. Marrett² nous a prêté l'idée que les faits de structure sont des faits primaires, par rapport aux autres, qui seraient tout entiers mentaux, et il en a pris prétexte pour opposer sa psychologie sociale à notre sociologie. L'un de nous³, sans doute, a établi que, chez les Eskimos, et nombre de peuples de l'Amérique du Nord, les variations de la masse sociale commande celles de la religion : à leur rassemblement d'hiver et à leur dispersion d'été, correspond une double forme de religion. Mais cela ne veut pas dire que tous les phénomènes religieux n'aient que des causes morphologiques, que les états mentaux des groupes humains n'aient d'autre origine que les mouve-

1) H. Berr, *o. l.*, p. 42.

2) Marrett, *Social Psychology, Sociological Review*, I, n. 1.

3) *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, Étude de morphologie sociale (*Année Sociologique*, IX).

ments matériels de la masse sociale. Il se passe, dans une société, des phénomènes, qui ont pour conditions essentielles des faits mentaux. Ainsi, si des castes se sont cantonnées dans des quartiers spéciaux, c'était au nom de principes religieux. Ce qui est vrai, c'est que tout phénomène religieux est le produit d'une certaine masse sociale, douée d'un certain état d'esprit, et animée de certains mouvements. Reconnaisant des relations étroites entre les faits que l'on renvoie d'ordinaire à la démographie ou à l'anthropogéographie et ceux qui relèvent de la science des religions; voulant nous tenir aussi près que possible de la réalité, nous sommes et nous restons des sociologues¹.

Il ne nous paraît pas nécessaire d'aider à la renaissance de la *Völkerpsychologie*, de la psychologie populaire, collective, sociale. Quand nous parlons d'états psychiques collectifs, nous pensons à des sociétés définies, et non pas à la société en général, au peuple, aux masses indécises d'une humanité vague, où les idées et les sentiments se transmettraient d'individus à individus, nous ne savons comment². Le peuple dont parlent les *Völkerpsychologen* est une chose abstraite qui est à chaque peuple comme l'arbre des scholastiques était au poirier du recteur. Le social n'est, pour nous, ni le populaire, ni le commun. Même quand il s'agit de magie et de folklore, nous ne perdons jamais de vue que pratiques et croyances sont spéciales à certains peuples et à certaines civilisations. Elles ont toujours la couleur particulière que prend chaque phénomène dans chaque société. Si indéfinies que soient les limites de leur extension, elles correspondent à des faits de structure qui sont tout au moins des courants de civilisation. C'est pourquoi la sociologie ne peut se constituer en dehors de l'ethnographie et de l'histoire. On nous dira : « Vous avez étudié le sacrifice, la magie, le temps, les clas-

1) On reconnaîtra là un nouvel exposé des principes posés par M. Durkheim et son école, cf. Art. *Sociologie*, *Grande Encyclopédie*. Mais la confusion est lente à se dissiper.

2) Cf. Mauss, *L'art et le mythe*, etc., *Rev. Philos.*, 1908, p. 33 sq.

sifications, etc. Dans chaque cas, ces hypothèses semblaient s'étendre à l'humanité tout entière. Vous vous contredites. De quel droit les avez-vous soutenues? » Nos recherches étaient générales parce que les phénomènes particuliers ont des raisons générales, mais ils n'existent pas pour autant en dehors de leurs formes particulières. C'est à travers les particularités de celles-ci que nous cherchons à trouver les premiers. C'est seulement par l'étude des variations que présentent les institutions ou les notions de même espèce, suivant les sociétés, que nous définissons, soit les résidus constants que ces variations laissent, soit les fonctions équivalentes que les uns et les autres remplissent. Par là, nous différons des anthropologues anglais et des psychologues allemands. Ils vont droit aux similitudes et ne cherchent à retrouver partout que de l'humain, du commun, en un mot du banal. Nous nous arrêtons au contraire, par méthode, aux différences caractéristiques des milieux spéciaux; c'est à travers ces caractéristiques que nous espérons entrevoir des lois.

*
* *

D'autres nous ont fait le reproche de n'avoir pas fait sa part à la psychologie religieuse¹ tant à la mode aujourd'hui. Ils pensent aux sentiments plus qu'aux idées ou aux pratiques volontaires, et, parmi les sentiments, à un sentiment d'ordre spécial, surhumain, sacrosaint, le sentiment religieux, dont les religions positives ne seraient que des manifestations maladroitement. Bien loin de nier le sentiment dans la religion, nous pensons trouver dans les notions de valeur, c'est-à-dire dans les notions sentimentales, l'origine des représentations religieuses et des rites. L'analyse des sentiments complexes

1) G. Michelet, *Pour la Psychologie religieuse*, *Revue du Clergé français*, 1905, t. XLI, p. 359 sq.; t. XLII, p. 22 sq.; Id., *Une récente théorie française sur la religion* (*Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 268 sq., 515 sq. Cf. O. Habert, *La méthode sociologique et l'Histoire des Religions*, *Ann. de philosophie chrétienne*, 1908).

qui fondent la notion de sacré, et celle des sentiments qu'elle provoque, scrupules, craintes, espoirs, etc., est pour nous le but dernier de la science des religions. — Ce que nous nions, c'est qu'il y ait dans ces sentiments quoi que ce soit de *sui generis*. Il n'y entre pas autre chose que ce que la psychologie ordinaire appelle simplement, amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n'y a pas de sentiments religieux, mais des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises, est produit et objets¹. On n'a pas plus à parler de sentiments religieux, que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. A chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux². Il est donc inutile d'adapter à chaque chapitre de sociologie un chapitre de psychologie qui consisterait en variations sur le même thème.

Ces lignes ne s'adressent point aux psychologues qui font ce que l'on appelle couramment de la psychologie religieuse. Ils ont commencé avec succès ce travail de classement des idées, des sentiments, des faits de formation et de transformation du caractère, des états psychologiques normaux et anormaux qui se présentent dans la religion. L'intérêt de ces travaux est réel, mais ils éclairent plutôt les façons dont agissent, dans l'individu, et par rapport à son caractère, les traditions religieuses. Ces auteurs ont apporté plus à la psychologie qu'à nos études. Aussi, nous nous demandons pourquoi ils choisissent cette rubrique de psychologie religieuse³.

Pour ce qui est des théologiens ou de philosophes impré-

1) Ribot, *Psychologie des sentiments*.

2) Ribot, *Essai sur les Passions*, 1908; l'analyse de M. Ribot a précisément, à notre avis, pour principal résultat de démontrer que la cause des passions est dans une relation entre le caractère de l'individu et certains buts que la société lui propose.

3) Nous faisons allusion aux meilleurs des travaux de ce genre, ceux de MM. Coe, Starbuck et Leuba en Amérique, Delacroix en France. Les principaux résultats acquis éclairent les phénomènes de la conversion, des émotions et de leur effet, du mysticisme.

gnés de théologie comme M. W. James, nous ne nous étonnons pas qu'ils nous parlent des sentiments religieux comme d'une chose spécifique. Le sentiment religieux, disent-ils, c'est l'expérience religieuse, l'expérience de Dieu. Et celle-ci correspond à un sens spécial, un sixième sens, celui de la présence divine¹. Nous ne discuterons pas. Ici, il ne s'agit plus de fait, mais de foi.

Au surplus, pour contester cette sorte de mysticisme courant qui détache en ce moment la religion de toute la conscience claire, nous pouvons nous réclamer d'un Père de l'Église dont nul ne s'avisera de discuter la force des « expériences religieuses » et l'aptitude à les analyser. Au X^e livre des *Confessions*, saint Augustin cherche à définir ce qu'il éprouve. « *Quid autem amo cum te amo?* » Il cherche longuement, avec une angoisse lyrique. « *Ubi ergo te inveni ut discerem te.* » Il ne trouve Dieu que dans sa mémoire. « *Ecce quantum spatiatus suum in memoria meu quarentis te Domine, et non te inveni extra eam; ne que aliquid de te invenio quod non meminissem.* » Et ce n'est pas là une boutade, car la mémoire c'est le tout de l'âme, du moi comme on dit. « *Magna vis est memoriæ, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est, et hoc ipse ego sum.* » Mais d'où vient la présence de Dieu dans la mémoire, sinon de la tradition, c'est-à-dire de la société? Un Augustinien logique ne serait pas pour nous un contradicteur acharné, car son maître voyait, lui aussi, dans la divinité de l'Église, la garantie de la divinité des Écritures.

HENRI HUBERT et MARCEL MAUSS.

1. W. James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, traduction française. Voir nos réserves sur le compte de ce livre : *Année sociologique*, t. VII, p. 204 sq. M. Coe, *The source of mystical Revelation*, *Hibbert Journal*, IV, 1907, pp. 359-372 vient de donner une excellente réfutation psychologique des théories de M. James. Ses conclusions sont même tout à fait sociologiques.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1903-1907

(DEUXIÈME ARTICLE)

KELETI SZEMLE.

VI^e année, 1905.

N^o 1. HARTMANN, *Ein türkischen Text aus Kaşgar* (suite). — BALHASSANOGLU, *Une inscription turke à Kütahja*. Cette inscription, de l'an 831 de l'hégire, est intéressante pour la mention des legs de fondations pieuses faites par Ya'qoub bey.

VII^e année, 1906.

JULIUS MÉSZARÓS. *Osmanisch-türkische Volksglaube*. Les péris sont les auxiliaires des hommes et les djinns leurs ennemis, mais tandis que dans les contes populaires, ils forment deux peuples séparés, dans la superstition courante, les djinns sont les mâles et les péris, les femelles : le chef des premiers est Yawrou-bey ; la souveraine des secondes, Urkuch-hanim. Le *Yildiz-Nâmè*, livre d'astrologie, où se mêlent les superstitions arabes, persanes et turkes, compte douze padichahs et mentionne les Divs qui n'apparaissent que rarement dans les superstitions populaires. D'après ce livre, l'auteur donne quelques traits relatifs à Salomon ; il énumère ensuite un certain nombre de pratiques superstitieuses, relatives à la naissance, les spectres, les revenants et les tombeaux de Constantinople.

N^o JULIUS MÉSZARÓS, *Osmanisch-türkische Volksglaube*. Conjurations contre les djinns qui causent les maladies et l'impuissance. Renseignements sur les devineresses et leurs procédés, en particulier la géomancie, sur les dangers auxquels sont exposés les enfants, entre autres la substitution (cf. les *changelins* des traditions bretonnes). Analyses des *Ta'bir-Nâmeh* (la clef des songes). Détails sur la sorcellerie et le mauvais œil, sur les superstitions relatives aux quatre éléments, aux astres et aux animaux, aux plantes, aux pierres précieuses (ces derniers d'après le *Ghayat ul bayân* de Şalih ben Nasr ullah, médecin principal de Mohammed IV) aux mois et à divers jours de l'année.

3^e fasc. BALHASSANOGLU, *Un texte ouïgour du XII^e siècle*. Poème moral où l'auteur, après avoir loué le Prophète et les quatre premiers khalifes, fait le panégyrique d'un émir, probablement Dadbey, qui régnait

en Kachgarie à cette époque ; il traite ensuite de divers points de morale pratique sans grande originalité. L'intérêt du poème est surtout dans sa langue. — JULIUS MÉSZARÓS. *Oszmán-török babonák*. Textes turks en transcription) avec traduction madgyare, des documents utilisés dans l'article *Osmanisch-türkische Volksglaube*.

VIII^e année, 1907.

Fasc. 1. JULIUS MÉSZARÓS, *Oszmán török babonák* (suite).

LITERARISCHES CENTRABLATT.

T. LIV, 1903.

N° 7. SCHMIDT, *Cordoba und Granada*. C. R. par P. T. qui relève un certain nombre d'erreurs.

N° 10. BECKER. *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*. Cette publication qui doit avoir trois fascicules comble une lacune. Le premier renferme une série d'excellentes observations sur l'histoire au temps des Fatimites et des fragments de chroniqueurs inédits, entre autres El Mosabbihî.

N° 13. IBN AL ATHIR, *Annales du Maghreb*, trad. Fagnan. Indication du livre par C. F. Seybold qui indique quelques corrections. Malgré l'autorité de Yaqout, *Lowata* me paraît préférable à *Lewata*.

N° 15-16. BROCKELMANN, *Geschichte zur arabischen Litteratur*. Le compte rendu signale l'importance du livre, mentionne quelques corrections et regrette que la littérature arabe chrétienne ait été systématiquement écartée.

N° 22. ROSS et BROWNE, *Catalogue of two collections of Persian and Arabic manuscripts preserved in the Asia office*. Peu de choses nouvelles importantes sauf trois ouvrages persans : une recension de *Yousof et Zolaïkha* de Ferdaousi, de la *Kolliyat* de Djâmi' et du rare recueil de biographies des poètes par El Aousi.

N° 26. BUTLER. *The Arab Conquest of Egypt*. L'auteur n'est pas au courant des modifications que Brooks a apportées à la chronologie de la conquête de l'Égypte. Quelques corrections.

N° 29. RAT, *Al Mostatraf*. Cette traduction rendra des services, mais on peut regretter qu'elle ne soit pas accompagnée de notes explicatives. C. R. par F. Seybold.

N° 30. HARTMANN. *Der islamische Orient*. V. *Mešreb*, *Der weise Narr*, Éloge de cette publication par C. F. Seybold.

N° 37. A. DE VLIÉGER, *Kitâb al Qadr*. Extraits des auteurs arabes (av.

trad. franç.) qui ont traité du destin. C. R. par C. F. Seybold qui indique des corrections.

N° 38. PALMIERI, *Die Polemik der Islam*. C. R. par C. F. Seybold. L'auteur n'est pas arabisant et le livre (traduction allemande) n'offre d'intérêt qu'en ce qui concerne l'islam en Russie.

N° 49. GIBB, *A history of ottoman poetry*. T. II. — FRANZ PACHA, *Kairo*. Excellente description des monuments du Qaire. C. R. par Schwally.

N° 50. SCHWARZE, *Der Diwan des Umar Ibn Abi Rabi'a*. Cette édition d'un poète célèbre et très répandu laisse loin derrière elle celle du Quaire de 1511 hég. Elle est plus critique et beaucoup plus complète, quoique tout ne soit pas absolument authentique.

N° 51-52. IBN AL QIFTI'S, *Tarih al Hukama*, édit. Lippert. L'auteur de l'article rappelle la genèse de cette publication, projetée, puis commencée par A. Müller et terminée après sa mort par J. Lippert. Cet ouvrage d'une haute importance complète le *Fihrist* et Ibn Abi Oçaibya et leur traduction s'impose.

T. LV, 1904.

N° 1. HUART, *Littérature arabe*, C. R. par Brockelmann. Le livre et l'auteur sont comblés d'éloges, sans les réserves nécessaires; toutefois le critique regrette qu'on n'ait pas suivi un autre plan: cette opinion est contestable.

N° 3. LITTMANN, *Neuarabische Poesie*. Les observations de K. Vollers sont surtout d'ordre philologique.

N° 4. ETHÉ, *Catalogue of Persian manuscripts*. I. L'auteur de l'article cite un certain nombre de raretés dans la collection de l'*India Office* et fait l'éloge de cette publication monumentale. — MEISSNER, *Neuarabische Geschichte aus Iraq*. C. R. élogieux par Vollers.

N° 5. *Tarikh i Gozide*, trad. GANTIN. T. I. Bonne publication.

N° 8. 20 février. W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*. En donnant à ce livre les louanges qu'il mérite, l'auteur de l'article (Th. Nœldeke) cite aussi, en appréciant leur valeur, les travaux de Doutté (*Un texte oranais*) et Bel (*La Djazya*).

N° 22. *Le livre de Mohammed ibn Toumert avec une préface de Goldziher*. Cet ouvrage est de la plus haute importance et l'introduction de Goldziher résume parfaitement les innovations d'Ibn Toumert et ses rapports avec les Orientaux. Mais on ne peut dire, avec l'auteur de l'article, que le rejet de la pensée individuelle, subjective, est une preuve de l'étroitesse et de la dureté de l'esprit berbère. Ici Ibn Toumert, sous

l'influence de la religion, a démenti son origine, car la caractéristique de l'esprit berbère est plutôt le particularisme poussé à l'excès et, en matière civile, l'indépendance vis-à-vis la loi religieuse (cf. la décision prise au milieu du xviii^e siècle, par les djema'ah de Kabylie, pour exclure les femmes de la succession, contrairement à la doctrine malekite).
C. R. par VOLLERS.

N° 25. PIZZI, *L'islamismo*. Pourra rendre service au grand public.

N° 32. PIZZI, *Letteratura araba*. C. R. par Seybold qui relève un certain nombre de fautes.

N° 35. HARTWIG DERENBOURG, *Oumara du Yémen*. T. II. En attendant l'apparition de la vie d'Omara, C. F. Seybold indique dans ce volume un certain nombre de corrections.

N° 41. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion*. L'auteur ne s'est pas rendu compte des difficultés que rencontre l'explication des noms théophores, mais il a bien montré le caractère astral du culte dans l'Arabie du Sud. Le problème du rapport de celui-ci avec le culte babylonien n'est pas résolu. C'est néanmoins un travail de bon augure.

T. LVI, 1905.

N° 1. WEIR, *The Shaikhs of Morocco*. C. R. par Villiers. L'auteur a suivi de près le récit d'Ibn Askar : ce n'est pas une œuvre historique, mais une galerie de tableaux de la société marocaine.

N° 2. JACOB, *Der Diwan Sultan Mohameds II^e*. La publication du *Diwan* du conquérant de Constantinople, de qui le surnom poétique était Avni, est très importante : l'auteur du compte-rendu, Karl Foy, qui loue l'exactitude et le soin avec lequel elle est faite, ajoute un certain nombre d'observations.

N° 3. H. GRIMM, *Mohammed*. Une partie du livre est consacrée à l'exposé de la civilisation de l'ancienne Arabie comme introduction à l'exposé du caractère de Mohammed dans la doctrine de qui se retrouve l'influence du monothéisme du sud de l'Arabie. L'auteur de l'article (G...r) fait remarquer avec raison que les arguments invoqués à l'appui de cette thèse ne sont pas assez solides.

N° 12. IBN ADHARI, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, t. II, trad. Fagnan.

N° 13. HOROWITZ, *Die Hašimijjah des Kumait*. Éloge de l'édition de ce recueil curieux de poésies d'opposition sous les Omayyades.

N° 16. PÉRIER, *Vie d'Al Hadjdjadj*. L'auteur, malgré sa rhétorique n'a pas réussi à faire à Al Hadjdjadj la place qu'il occupe dans les grands mouvements de son époque. Le compte-rendu de Reckendorf est trop

sévère, car, malgré des lacunes (l'ouvrage de Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* n'a pas été utilisé), le portrait d'Al Hadjdjadj est bien tracé.

N° 26. AMEDROZ, *The historical Remains of Hildal al Sabi*. Édition méritoire, en raison de ses difficultés, des fragments qui nous sont parvenus d'une des sources les plus importantes de l'histoire intime des Khalifes de Bagdad.

N° 31. W. AHLWARDT, *Diwan des Regezdichter Ruba*. Cette traduction, quoiqu'en vers, est un auxiliaire pour la lecture du Diwan qui forme le 3^e volume de la collection publiée par M. Ahlwardt, mais les arabisants eussent préféré que ce secours eût la forme d'un commentaire lexicologique. Le lecteur non arabisant n'aura pas toujours avec cette pièce une idée exacte de la poésie de Rouba. C. R. par Brockelmann.

N° 35. LITTMANN, *Modern Arabic Tales*. Indication du t. I, par K. Volters : l'ouvrage sera étudié quand paraîtra le tome II.

N° 38. WOLFSOHN, *Der Einfluss Gazâli's auf Chisdaï Crusca*. Travail de début, mais qui promet.

N° 40. G. FERRAND, *Un texte arabico-malgache*. C. R. par Brandstetter qui apprécie sa haute valeur au point de vue linguistique.

N° 43. SCHANZ, *Marokko*. Quoi qu'en dise l'auteur du compte rendu, le jugement défavorable porté sur les Vandales est exact (cf. les citations rapportées par Martroye, *Genséric, la conquête vandale en Afrique*, Paris, 1907, in-8, p. 321).

N° 45. *The Tadhkiratu'l awliyâ*, éd. NICHOLSON. Simple annonce du livre.

N° 47. HAFNER, *Texte zur arabischen Lexicographie*. C. R. favorable par Brockelmann.

T. LVII, 1906.

N. 1. LANDBERG. *Étude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. Résumé par G. K. de ce livre non moins important au point de vue de la sociologie que de la linguistique.

N° 3. BEVAN. *The Naḩaid of Jarir and al Farazdak*. C. R. par Brockelmann. Édition soignée de ces poèmes qui, à l'époque de leur apparition, eurent sur la société arabe une influence peut-être plus grande que celle que la presse exerce de nos jours.

N° 14. GIBB, *An history of ottoman poetry*. T. IV. Fin de la période d'imitation de la poésie turke : cette dernière époque est à peu près dénuée d'intérêt.

N° 15. CHAUVIN. *Bibliographie des ouvrages arabes* VI-VIII.

N° 20. IBN HATIB. *Tuhfa dawt 'l Arab*. Appréciation trop indulgente de cette édition par S...y.

N° 27. *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*. C. R. par S...y d'un recueil magnifique comme aucun professeur ne s'en est vu dédier et dont Th. Noeldeke était digne à tous égards.

N° 30. VOLLERS. *Die Gedichte des Mutalammis*. Indication du contenu du livre par Brockelmann.

N° 32. HAUSHEER. *Die Mu'allaka des Zuhair*. C. R. par Vollers. Édition très importante en ce qu'elle est accompagnée du plus ancien commentaire que nous possédions, celui d'Ibn en Nahhàs.

N° 34. DE CASTRIES, *Les Sources inédites de l'Empire du Maroc*. T. I. Compte-rendu anonyme dont l'auteur méconnaît absolument la valeur de cet ouvrage et s'imagine que la compilation de Budgett Meakin est une œuvre après laquelle on ne peut plus rien publier d'important.

N° 39. J. DE GOEJE. *Al Moqaddasi. Descriptio imperii moslemici*. Éloge par Vollers de cette réédition.

N° 52-53. SCHWARZE, *Ma'n ibn Aus Gedichte*. Article important de K. Vollers sur cet ancien poète arabe du 1^{er} siècle de l'hégire.

T. LVIII, 1907.

N° 3. KARL OPITZ, *Die Medizin im Koran*. C. R. de Brockelmann qui reproche à l'auteur d'avoir vu avec Sprenger, dans Mohammed, un hystérique et de considérer le Qorân comme une œuvre des plus remarquables de Psychopathe. L'affirmation totale et la négation absolue de cette opinion sont l'une et l'autre inexactes. Il y a des distinctions à faire dans la vie du Prophète. L'ouvrage entier, dit encore Brockelmann, ne prouve aucune recherche exacte pour l'intelligence du Qorân.

N° 4. VOLLERS, *Katalog der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*. C. R. détaillé et élogieux par Th. Noeldeke.

N° 6. BEVAN. *The Nakaid of Jarir and al Farazdak*. T. I, fasc. 2. Quelques corrections par Brockelmann.

N° 8. VOLLERS, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. On connaît la thèse exposée par l'auteur qui a eu le don d'exciter le fanatisme musulman. Dans son article, Brockelmann expose, sans se prononcer, les principales conclusions de l'auteur : que la langue du Qorân a été remaniée d'après l'ancien arabe.

N° 10. HOGÉYNE AZAD, *La Roseaie du gai savoir*. Éloge du choix

du morceau et de la traduction exacte de ces textes qui montrent qu'il existe en Perse des poètes d'une valeur au moins égale à celle de 'Omar Khayyâm.

N° 11. IBN G'UBAYR, *Viaggio im Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina*. Analyse, par Vollers, du livre du voyageur espagnol. La traduction italienne rendra les plus grands services.

N° 36. JAYAKAR, *Al Demiri's Hayat al Hayawan*. C. R. par Reckendorf. Il est fâcheux que le traducteur ait supprimé les formules magiques et les citations poétiques qui forment, avec les proverbes et les anecdotes, la partie la plus importante de ce livre.

N° 46. MARGOLIOUTH, *Umayyads and Abbasids translated from Zaidan's History of the islamic civilisation*. Cette œuvre d'un Oriental est une preuve de la résurrection des études arabes non seulement en Egypte, mais en Syrie.

MUSÉUM. Nouvelle série.

T. IV, 1903.

Bibliographie : CARRA DE VAUX, *Avicenne*. C. R. par V. Chauvin. Malgré l'appréciation excessivement indulgente de ce livre, l'auteur de l'article a dû faire quelques critiques : ainsi l'influence juive sur le développement de la philosophie musulmane a été complètement négligée.

1^{re} fasc. Bibliographie : RENÉ BASSET, *Nédromah et les Traras*. C. R. favorable par Forget.

T. V, 1904.

2^e fasc. Bibliographie : A. BEL, *Les Beni Ghanya*. C. R. élogieux par Forget qui conclut ainsi : « La monographie de M. A. Bel est une excellente contribution à l'histoire de la domination musulmane dans l'Afrique septentrionale ».

T. VI, 1905.

Fasc. 1. Bibliographie : AUER, *Mittelöstliche Erzählungen*; IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni Zenan, près de Tlemcen*. T. I, et trad. A. BEL; COUR, *Entassement de la Synagoge des Chrétiens au Maroc; Le livre de Mithraoued I. Tlemcen*. C. R. par V. Chauvin, fasc. 3-4. Bibliographie. A. DE MOTYLINSKI, *Le dialecte berbère de R'damès*; MOHAMMED BEN CHENEF, *Étude sur les dialectes de la région*. T. I. Quelques observations de détail. C. R. par Forget; T. J. DE BOER, *The history of geology in Islam*, trad. hollandaise par E. R. Jones. C. R. par Carra de Vaux.

T. VII, 1906.

Fasc. 1-2. Bibliographie. Mgr DEBS, *Histoire de la Syrie* (en arabe). Éloge de cette publication par Khair Allah.

Fasc. 3. BLOCHET, *Études sur l'ésotérisme musulman*. Suivant l'auteur, le soufisme est d'origine persane et subit l'influence de l'Irân, même quand ces doctrines sont rédigées en arabe. Cette thèse est trop absolue et ne vaut que pour le soufisme oriental. La pensée d'un Dzou'n Noun, par exemple, petit-fils de chrétiens coptes, ou d'un Ma'rouf el Karkhi, issu de Sabéens, ne peut être considérée comme rentrant dans le soufisme iranien dont Bâyezid el Bistami, par exemple, est un des plus anciens représentants. L'auteur passe ensuite à la règle exotérique du soufisme; il aurait fallu rechercher à quelle époque les doctrines mystiques furent codifiées; je me bornerai à renvoyer au mémoire de Nicholson; comme il a paru après celui de M. Blochet, on ne peut faire un reproche à celui-ci de ne pas l'avoir connu, mais il est impossible aujourd'hui de n'en pas tenir compte. La question de chronologie dans les sources aurait dû être appliquée avec plus de rigueur.

Fasc. 4. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). La prière et les diverses pratiques soufites.

T. VIII, 1907.

Fasc. 1-2. MOHAMMED BEN CHENEH, *Proverbes arabes de l'Algérie*. C. R. par R. Forget.

Fasc. 3-4. BLOCHET, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). La retraite chez les Soufis; éloge de cette pratique qui isole mieux l'homme du monde extérieur; toutefois, il est bon de remarquer qu'il s'agit toujours du soufisme persan.

Bibliographie : BLOCHET, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*. Éloge par V. Chauvin, de ce catalogue longtemps attendu. VOLLERS, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen... Handschriften der Universitäts Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par V. Chauvin.

QUESTIONS DIPLOMATIQUES ET COLONIALES.

T. XVI, 1903, 2^e semestre.

15 novembre. XIOR, *La Mauritanie saharienne en 1903*. L'auteur ne connaît pas les sources historiques, sans quoi il ne dirait pas que les Phéniciens, Rome, Byzance et les Vandales (l'ordre chronologique aurait exigé les Vandales et Byzance) repoussèrent devant eux les Ber-

bères; que « plus tard, les Arabes mélangés aux Syriens et aux Égyptiens refoulèrent à leur tour l'élément berbère »; que « les Maures refoulés par les croisades et les Espagnols refoulèrent devant eux les familles de Tell » (!). Les Trarzas qui sont Berbères sont placés (p. 723) sur le même pied que les Kountas, tribu arabe maraboutique.

Quelques détails sur la vie des Maures.

T. XXI, 1905, 1^{er} semestre.

1^{er} juin, BURET, *Les tares physiques de la race arabe*. Suivant l'auteur, la dégénérescence physique des Arabes tient à un état mental très précaire, dû surtout aux efforts des marabouts proscrivant l'activité intellectuelle, l'étude et le travail manuel. Cette thèse est empreinte d'une exagération manifeste : il aurait fallu distinguer entre les divers pays et entre les diverses classes sociales d'un même pays.

T. XXII, 1906, 2^e semestre.

11 juillet. J. H. FRANKLIN, *L'agitation musulmane dans l'Afrique du Nord*. Il s'agit surtout de l'agitation politique fomentée ouvertement ou sous main au Maroc, dans le Soudan, en Tripolitaine, par les agents allemands.

1^{er} novembre. A. B. C. *Un nouvel aspect du panislamisme, ambitions musulmanes relatives au Japon*. L'auteur anonyme signale le penchant au prosélytisme qui existe chez tout Musulman, penchant contrebalancé jusqu'ici par l'état d'inertie intellectuelle de la collectivité musulmane. Il se développe, cependant, et profite des succès japonais pour démontrer aux Asiatiques la fragilité des dogmes de la supériorité européenne. A défaut de la Turquie, enlisée dans la routine et en proie aux dissensions intestines continuelles, certains Musulmans, dont l'organe est un journal malai publié à Singapour, considèrent le Japon, auquel ne suffisent plus les croyances shintoïstes, comme devant employer l'Islam, en guise de levier moral, pour devenir le maître des destinées de l'Asie entière. Il faut observer que ce rêve est celui d'un petit nombre de Musulmans lettrés, et qu'au moment de l'application, il faudrait compter avec des difficultés d'ordre pratique dont une, et non des moindres, serait la conversion brusque d'un pays fidèle à ses croyances séculaires comme le Japon.

T. XXIII, 1^{er} semestre 1907.

16 janvier. BARBIER, *Le mouvement islamique en Russie*. L'Islam a subi une rénovation sous l'influence de réformateurs qui appliquent, par la voie de l'apostolat et de la presse, le système de l'association. Quoiqu'en dise l'auteur, leur but est le panislamisme sous l'hégémonie

spirituelle, et autant que possible temporelle du sultan de Constantinople. Un congrès de médecins, de professeurs, de membres du clergé, d'industriels et de commerçants musulmans, tenu en Russie, a montré par l'article premier du programme qui lui était proposé, ce que l'on doit entendre par le *libéralisme* musulman, soi-disant inspiré du Qoran. « Nécessité d'une unification complète de l'enseignement, conformément à la doctrine de l'islam et d'une opposition aux enseignements non conformes à la doctrine de Mahomet ».

T. XXIV, 1907, 2^e semestre.

15 septembre. F. BERNARD, *L'évolution des indigènes en Tunisie*. Considérations économiques et politiques, mais non religieuses.

1^{er} octobre. C. GADEN, *Les Etats musulmans de l'Afrique centrale et leurs rapports avec La Mecque et Constantinople*. Il est question uniquement du commerce des eunuques.

REVUE AFRICAINE.

T. XLVII, 1903.

N° 249. A. JOLY, *Poésies modernes chez les nomades algériens*.

N° 251, BIGONET, *Une inscription arabe de Constantine*. Description d'une inscription de Constantine provenant de la zaouyah de Ben Mahdjouba, de l'an 1003 de l'hégire, aujourd'hui au Musée d'Alger. Elle rectifie la lecture publiée par G. Mercier (*Inscriptions de Constantine*, n° 14), d'après une copie de Cherbonneau. — GIACOBETTI, *Kitâb en Nasab* de Abd es Salam ben Abqû 'Abd Allah. Généalogie de Sidi 'Abd el Qâder El Djilâni et de ses descendants dans l'Ouest, de Yahya b. 'Abd Allah El Kâmal, de Zeïn El Abidin, de Mohammed ben 'Allal enterré à Mazouna. Les notes laissent beaucoup à désirer.

T. XLVIII, 1904.

A. JOLY, *Remarques sur la poésie moderne chez les nomades algériens*. A. BALLU, *Quelques mots sur l'art musulman en Algérie*.

N° 254-255. A. JOLY, *Remarques sur la poésie moderne chez les nomades algériens* (fin). Pièce en l'honneur de Si Lakhdar ben Khalouf, marabout des environs de Mostaganem, du VIII^e siècle de l'hégire. — GIACOBETTI, *Kitâb en Nasab* (suite), continuation des chapitres consacrés à Abel el Qâder El Djilâni. Descendance de 'Ali et en particulier des Edrisides. Des notes relatives aux nombreux personnages cités dans cette généalogie auraient été nécessaires.

T. XLIX, 1905.

N° 256. RENÉ BASSET, *La légende de Bent el Khass*. La légende de cette femme célèbre par son esprit dans le Sud et l'Ouest de l'Algérie est ancienne et remonte à l'époque anté-islamique. — E. DESTAING, *L'Ennayer chez les Beni Snous*. Texte berbère et traduction extrêmement documentée de la fête du jour de l'an, célébrée chez les Arabes comme chez les Berbères et dont l'origine, aussi bien que le nom, est non musulmane. — SNOUCK HURGRONJE, *L'interdit séculier en H'adhramôt*. Renseignements intéressants sur la société, la vie civile et en particulier la lutte qui consiste à mettre en interdit soit un puits, soit même un esclave, soit une construction. Cette interdiction porte le nom de *rifyèh*. MORAND, *Revue africaine de droit de législation et de jurisprudence*.

N° 257. DE MOTYLINSKI, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*. L'auteur, d'après les textes berbères, écarte résolument l'explication du nom divin cité par El Bekri, par Bachus, Jacchos, etc. J'ai montré ailleurs (*Bulletin de la Société archéologique de Sousse*) que c'est une appellation berbère correspondant à l'épithète d'El Wahhâb. — VAN BERCHEM, *L'épigraphie musulmane en Algérie*. Étude extrêmement importante, en raison de la compétence de l'auteur, sur ce qui concerne l'épigraphie algérienne qui touche si souvent à des sujets religieux. — LEFÉBURE, *Le miroir d'encre dans la magie arabe*. On peut regretter que les études de Goldziher n'aient pas été mentionnées dans ce mémoire : l'auteur croit peut-être trop facilement aux récits des contes de fées et en voit l'origine dans l'hypnose produite par la fixation des objets brillants. — MORAND, *Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes en Algérie*. Renseignements intéressants et sûrs qui pourront être utilisés dans une étude d'ensemble.

N° 258-259. Compte rendu du XIV^e Congrès des Orientalistes tenu à Alger en avril 1905. Bibliographie : *Recueil de mémoires* publiés par les Professeurs de l'École des Langues Orientales. C. R. par Macler. *Recueil de mémoires et de textes* publiés par les Professeurs de l'École des Lettres et des Medersas. C. R. par Gaudefroy-Demombynes. G. MARÇAIS, *L'exposition d'art musulman*. PAOLI, *L'enseignement supérieur à Alger*, DOUTTÉ, *L'œuvre de l'École des Lettres*. MORAND, *L'œuvre de l'École de Droit*. Tableau des progrès faits dans la connaissance des choses de l'islam grâce à ces deux Écoles.

T. L, 1906.

N° 260. R. BASSET, *Les Aïxures de Grenade et le château de Khaouarnaq*. Légende de l'époque anté-islamique transportée et locali-

sée en Espagne. — G. MARÇAIS, *La mosquée d'El Oualid à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident*. L'auteur démontre par l'étude des monuments et le témoignage des historiens que les deux mosquées de Damas et de Cordoue présentent de grandes analogies, et c'est de l'art hispano-syrien qu'est sorti l'art moresque presque tout entier. — ABD ES SELAM BEN CHOÏB, *La bonne aventure chez les Musulmans du Maghrib*. Résumé de l'ouvrage du Cheikh Mohammed ez Zenati sur la géomancie : il a été publié en Égypte et a pénétré jusqu'à Madagascar.

N° 261-262 ASIN Y PALACIOS. Sens du mot *tahâfot* dans les œuvres d'El Ghazali et d'Averroès. Après avoir passé en revue les sens donnés à ce mot depuis Von Hammer jusqu'à Léon Gauthier, l'auteur le traduit, en s'appuyant surtout sur la première forme, par « la précipitation irréfléchie du philosophe » c'était l'interprétation de Raimondo Martin dans son *Pugio fidei*. — IG. GOLDZIEHER, *La onzième intelligence*. Expression métaphorique pour indiquer l'homme dont la raison vient immédiatement après les dix intelligences, dont neuf correspondent aux neuf sphères. La dixième est l'intelligence agissante. — DESTAING, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*. Description richement documentée de trois fêtes des Beni Snous avec le texte berbère dans le dialecte de cette tribu. A propos des *jours de la Vieille*, p. 245, note 1, on peut ajouter à la bibliographie : L. SHAINÉANU, *Les jours d'épreuve* (Paris, 1889); R. BASSET, *Les jours d'emprunt chez les Arabes (Revue des Traditions populaires, 1890, p. 151-153. — BEN CHENEB, Revue des ouvrages arabes édités ou publiés par des musulmans en 1322 et en 1323 (1904-1905).*

N° 263. A. JOLY, *Étude sur les Chadoulyas*. Historique détaillé de l'établissement des Chadoulyas dans l'ancien beylik du Tittery, d'abord sous la forme de Madanyas, par l'Égyptien Si Mousa ben Hamza, surnommé Bou Himar, vaincu par 'Abd el Qâder, tué en 1849 à Zaatcha, puis par les Derqaouas dont le chef, Si Adda, créa plus tard une zaouyah chez les O. Lakred de Tiharet. — E. DESTAING, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les B. Snous* (suite). — R. BASSET, *L'Union fait la force*. — SOUALAH MAAMMAR, *Le jeûne chez les Musulmans malekites* : traduction d'un passage de la *Risalah* d'Ibn Abou Zeïd el Qaïrouani, commentée par l'indication des usages de certaines régions de l'Algérie. — G. MARÇAIS, *Revue de l'art musulman en Berbérie*.

T. LI. 1907.

N° 264-265. A. JOLY, *Étude sur les Chadoulyas* (suite). Bibliographie

du cheikh El Mi'soum qui implanta dans la région de Bokhari la confrérie des Chadoulyas et mourut en 1883 : description de son domaine; des moyens par lesquels il étendit son influence, ne servant pas ostensiblement l'autorité française, mais se tenant à l'écart des mouvements insurrectionnels : la liste de ses ouvrages qui vient ensuite ne paraît pas de nature à enrichir la littérature arabe.

N° 266-267. MOHAMMED BEN CHENEB, *La guerre de Crimée et les Algériens*. Édition et traduction du poème d'un certain Mohammed ben Isma'il, mort en 1870, sur la guerre de Crimée, où le rôle le plus important — et le moins conforme à l'histoire — est donné aux Turks. — A. JOLY, *Étude sur les Chadoulyas* (fin). Les successeurs du cheikh El Mi'soum; décadence de la zaouyah de Bokhari et en général de la confrérie. — ABD ES SELAM BEN CHO'AIB, *Les marabouts guérisseurs*. Renseignements sur les guérisons opérées par les vertus de trois marabouts de la région de Tlemcen : Sidi Ya'qoub, Sidi Ali ben Megin et Sidi Kánoun, qui ont tout pouvoir sur les djinns des maladies.

REVUE CRITIQUE.

Nouvelle série. T. LV, 1903, 1^{re} série.

N° 9. SEYBOLD, *Geschichte von Sul und Schumul*. L'importance de ce conte, qui manquait aux recensions connues jusqu'ici des Mille et une Nuits est signalée par Barbier de Meynard.

N° 10. DE GOEJE, *Selections from the Annales of Tabari*. Excellent volume qui répond à ce qu'on peut désirer. C. R. par Barbier de Meynard.

N° 22. LEA, *The Moriscos of Spains*. Tableau saisissant de l'expulsion des Maures d'Espagne, causée au moins autant par la convoitise matérielle que par le fanatisme religieux et qui réduisit l'Espagne à un degré d'abaissement où elle se trouva pendant plus de deux siècles. On aurait pu ajouter que l'expulsion des musulmans par les chrétiens avait été précédée, sous les Almohades, par celle de tous les chrétiens espagnols soumis à leur domination et qui allèrent périr de misère au Maroc. C. R. par R.

Nouvelles série T. LVI, 1903, 2^e série.

N° 27. HOUTSMA, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*. IV. Abrégé de l'ouvrage persan, le *Seldjouq-namèh* d'Ibn Bibi. Ce texte rendra de grands services et il est à désirer qu'il soit traduit. C. R. par HUART.

N° 28. DE SEGONZAC, *Voyages au Maroc*. Ouvrage d'études pour la nouveauté des renseignements. C. R. par Gaudefroy-Demombynes qui fait quelques corrections.

N° 33. RAT, *Al Mostatraf*. Traduction fidèle, mais on regrette l'absence de notes et d'index. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

N° 47. VOLLERS. *Die Geschichte des Mutalammis*. Œuvre utile et bonne d'un éditeur consciencieux.

N° 48. BLOCHET, *Les sources orientales de la Divine Comédie*. On y retrouve plusieurs légendes arabes et le livre renferme des détails curieux et importants, mais il manque le fil conducteur. C. R. par P. Lejay. DU GABI, *Echeltes du Levant, impressions d'un Français*. Ouvrage rempli de banalités et d'erreurs. C. R. par Chabot.

N° 49. G. FERRAND, *Les Çomalis*. Livre de caractère didactique et de lecture agréable. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

N° 51. DE VLIÉGER, *Kitdb al Qadr*. Recueil d'extraits sur cette question capitale dans l'histoire de l'Islam. Il importe qu'un second volume en donne la synthèse. C. R. par Barbier de Meynard.

Nouvelle série. T. LVII, 1904, 1^{er} semestre.

7 mars. HUART, *Littérature arabe*. C. R. favorable par Gaudefroy-Demombynes.

23 mai. NIELSEN, *Die altarabische Religion*. L'ouvrage témoigne d'une solide érudition, mais parfois il manque d'ordre et de clarté. E. BROWNE, *Part II of the Lubab ul albâb* de Mohammed Aufi. Ouvrage très important pour l'histoire de la poésie persane. Il serait à désirer que la première partie pût être publiée. C. R. par Huart.

6 juin. R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*. Éloges donnés à ce livre par Gaudefroy-Demombynes.

Nouvelle série. T. LVIII, 2^e semestre 1904.

7 novembre. SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*. Le recueil est intéressant et important malgré quelques légers défauts et fera beaucoup pour la connaissance de la poésie populaire arabe. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

11 novembre. DELPHIN, *Textes d'arabe parlé* trad. française par Faure-Biguet. La traduction est exacte, mais aurait dû être complétée par des notes de folk-lore et de linguistique; la rédaction de l'index laisse à désirer. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

23 novembre. BEL, *Les Benou Ghanya*. Éloge mérité de ce livre par Gaudefroy-Demombynes.

Nouvelle série. T. LX, 1905, 2^e semestre.

23 septembre. PIZZI, *L'islamismo; Letteratura araba*. La tâche entreprise n'a pu être remplie d'une façon satisfaisante, l'auteur n'ayant pu utiliser les ouvrages les plus indispensables. C. R. par R. Basset.

23 décembre. M^{me} LOYSON, *To Jerusalem through the land of Islam*. Descriptions banales : rien de sérieux à tirer de ce volume. C. R. par J.-B. Chabot.

Nouvelle série. T. LXI, 1906, 1^{er} semestre.

26 fév. DREYFUS et MIRZA HABIB OULLAH, *Les paroles cachées*. Traduction de quatre traités composés par Beha oullah, le fils même du Bâh, mort à S. Jean d'Acre en 1892, dans un style inspiré du souffle mystique de la poésie persane des soufis. Tout en signalant l'importance du recueil, l'auteur de l'article, M. Barbier de Meynard, fait de prudentes réserves sur l'exactitude de la traduction.

Nouvelle série. T. LXII, 2^e semestre 1906.

13 août. BONET-MAURY, *L'islamisme et le christianisme en Afrique*. Le C. R. signé L. R. fait l'éloge de cet ouvrage qui ne peut être qu'un résumé très succinct de l'expansion des deux religions monothéistes depuis leur apparition en Afrique.

Nouvelle série. T. LXIV, 2^e semestre 1907.

N^o 30. DAVIS, *The Persian mystics, Jetal úd din Rumi*. C. R. par Huart. Utile entreprise de vulgarisation.

N^o 43. SAÏD BOULIFA, *Manuscrits berbères du Maroc*. De sa mission au Maroc, M. Boulifa a rapporté plusieurs manuscrits berbères en dialecte chelha, qui augmentent le nombre assez restreint de ceux que nous possédons. Ils traitent tous de sujets religieux : paraphrase de la Bordah, poème sur le Mi'radj, légendes sur Salomon, Job, Bilal, Sidi 'Abd er Rahman Mas'oud ; traité du *Haoudh* par Mohammed Ou 'Ali Aoussis, C. R. par R. Basset.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

T. VIII. 1903.

2^e trimestre, Le P. LAMMENS, *Relations officielles entre la cour romaine et les sultans marabouts d'Egypte*. Traduction d'un texte arabe tiré du *Sobh El A'sot*, d'El Qalqachendi contenant les formules protocolaires employées par les souverains égyptiens au temps des Mamlouks avec le Pape. L'auteur fait remarquer l'importance attribuée au chef de la chrétienté d'Occident : il aurait pu trouver une explication naturelle à ce fait. Les sultans mamlouks avaient prévu leurs luttes contre

les Ottomans qui avaient déjà débordé en Europe et ils se ménageaient l'alliance des Occidentaux en ayant des égards pour le Pape qui pouvait prêcher la croisade contre leur ennemi commun.

3^e trimestre. L. BUFFAT, *Lettre de Paul er Râhib, évêque de Saïda, à un musulman de ses amis*. L'auteur, suivant Assemani, vivait au xv^e siècle ; l'éditeur, en s'appuyant sur une réfutation d'Ibn Taimyah, mort en 728 hég. (1327), fait remonter l'existence de Paul à la fin du xiii^e siècle. Mais il y a une difficulté : au commencement de sa relation, l'évêque de Saïda parle de son voyage dans le pays d'El Malâtifah, traduit par la « Moldavie ». Cette appellation était-elle en usage à cette date ? L'intérêt de cette lettre, si elle est authentique, consiste dans les arguments fournis par les chrétiens orientaux et même occidentaux (El Afrendj, Roumyah) pour ne pas embrasser l'islamisme : le Qorân a été écrit par un Arabe et n'est destiné qu'aux Arabes ; les éloges qu'il donne au Christ, à l'Évangile, à la Vierge et aux pratiques du Christianisme sont autant d'arguments pour conserver cette religion.

T. IX, 1904.

1^{er} trimestre. Bibliographie : PIZZI, *L'islamismo* ; Id., *Letteratura araba*. Le C. R. par L. C. ne signale pas les défauts de ces deux livres.

2^e trimestre. Le P. LAMMENS, *Correspondance diplomatique entre les sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes*. Extraits intéressants du grand ouvrage d'El Qalqachendi, très important au point de vue des relations de l'Orient et de l'Occident. Les souverains mentionnés sont les rois de Castille, de Lisbonne, d'Aragon, de Navarre, de France (regardé comme le plus puissant), l'empereur grec, les « régents » de Gènes, de Venise, les princes de Sinope, des Bulgares, des Serbes, le « souverain » de Rhodes, de Chio, le roi de Chypre, de Montferrat, la souveraine de Naples. — P. 167, note 1, l'auteur a raison de voir dans l'épithète *doun Hakim* une altération du nom propre du souverain aragonais ; mais la forme catalane est *Don Jacme*, qui se rapproche plus du texte arabe que *Don Jaime*. Bibliographie. BLOCHET, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. C. R. par le P. Lammens qui fait de sages réserves sur l'origine exclusivement iranienne des sectes hétérodoxes de l'islam.

3^e trimestre. Le P. LAMMENS, *Correspondance diplomatique entre les sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes* (fin). Spécimens de correspondances et traductions en arabe, d'un style médiocre, sur les originaux envoyés par les princes grecs, le doge de Venise.

T. X, 1905.

3^e trimestre. Bibliographie : Le P. LAMMENS, *Le pèlerinage de la Mecque en 1902*. C. R. par Danby. Récit d'un pèlerin égyptien qui met surtout en lumière les exactions et les dangers auxquels sont exposés ceux qui font le pèlerinage. — TERLINDER, *Le pape Clément IX et la guerre de Candie*. C. A. par Nau qui relève des inexactitudes dans l'appréciation du rôle joué par la France.

Deuxième série. T. I, 1906.

1^{er} trimestre, BOUVIER, *La Syrie à la veille de l'occupation tuluide*. Tableau des causes qui favorisaient la conquête d'Ahmed ben Touloun. La domination musulmane succédant à l'oppression byzantine avait été supportable sous les premiers khalifes et les Omayyades; mais l'avènement des Abbasides changea la situation et les dispositions, aussi bien des populations musulmanes que des chrétiens, surtout les melkites.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

T. XVIII, 1903.

Janvier. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Coutumes religieuses du Maghreb*. I. *La fête d'Achoura à Tunis*. La tradition a mêlé à un souvenir musulman des pratiques bien antérieures à l'islam; dans les fêtes de l'Achoura du Maroc, il n'est pas question du meurtre de Hosaïn; d'ailleurs les Fatimites n'ont laissé aucune trace dans les traditions du Maghrib.

Février-mars. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 663, *La conversion de deux moines*; 666, *Le roi qui s'est retiré du monde*; 667, *Le chameau ressuscité*; 673, *L'avertissement du So'rad*; 674, *L'aveu du Qddhi*; 675, *David et l'ange de la mort*; 676, *Les miracles de Sa'id ben Djobaïr*.

Avril. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 678, *Le cadavre de Joseph*; 682, *L'imâm encouragé par le ciel*; 683, *Chrétien et musulman peu scrupuleux*; 687, *Le figuier révélateur*. Bibliographie : E. DOUTTÉ, *Les tas de pierres sacrées*. C. R. par P. Sébillot.

Mai 1903. R. BASSET, *Les empreintes merveilleuses* : 210, *Le pied de Khodja Mulla*; 211, *Le pied du Saint*.

Juin 1903. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 681, *Le pèlerinage interrompu*; 683, *Remerciements inopportuns*.

T. XIX, 1904.

Février. A. ROBERT, *Formulaires et légendes arabes*; 12, *Si Ali ben El Akhdar*, Un marabout des environs de la Meskiana se croyait invul-

nérable. Sur sa demande, son frère utérin lui tire un coup de fusil et le tue; 13, *Ahmed ben Kourari*, légende d'un marabout également invulnérable.

Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 703, *Les gens de Dhah-raoudn*; 705, *Les Sorciers de Babylone*. A. VAN GENNEP, *Croyances soudanaises en Tunisie*, additions, d'après El Hachaïchi, au mémoire de M. Andrews, *Les Fontaines des génies*.

Octobre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 708, *Prescription d'outre-tombe*; 709, *Complaisance d'Ibn Mobarek*.

Novembre. A. ROBERT, *Fanatisme et légendes arabes*; 16, *Sidi Mansour Guechi*. Le saint fait respecter les serments qu'on prête sur sa tombe; 17, *Sidi Hamida*. Marabout près de Bône, insensible à l'eau bouillante. A. ROBERT, *Superstitions et croyances du département de Constantine*; 14, *Sidi Zerzour*. Les femmes vont se purifier près de son tombeau à Biskra le jour de l'*aid el kebir*; 15, *Signe tracé sur des œufs*, pour préserver les poussins grâce à Sidi Abd el Qâder el Djilâli; 16, *Prières dites dans les endroits sombres*. Préservatif contre les Djinns qui y résident.

Décembre. DECOURDEMANCHE, *De certains êtres extra-humains dans la religion musulmane*. Extraits d'un ouvrage turk moderne (xv^e siècle) sur les anges, les esprits et les djinns. Pour que ce travail fût utile, il aurait fallu remonter aux sources de ce livre turk et accompagner les extraits de notes explicatives.

T. XX, 1905.

Février-mars. Bibliographie : ABD EL AZIZ ZENAGUI et GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Récit en dialecte tlemcénien*. C. R. par R. Basset.

Juillet-août. A. ROBERT, *Le Mouloud*. Détails sur la fête de l'anniversaire de la naissance du Prophète telle qu'on la célèbre à Constantine.

Septembre. R. BASSET, *La fraternisation par le sang*; 87, *Chez les Soubyan* (Yémen); 88, *A Ségou*. Bibliographie : G. FERRAND, *Un texte arabico-malgache du xvi^e siècle*. C. R. par Van Gennep qui fait ressortir l'importance du texte.

T. XXI, 1906.

Janvier. A. ROBERT, *Fanatisme et légendes arabes*; 18, *El Hadj Mbarek ben Yousof*, marabout des environs de Guelma qui se changeait en lion pour punir les infractions à la loi religieuse.

Février. DECOURDEMANCHE, *Sur quelques pratiques de divination chez les Arabes*. L'auteur ne paraît pas avoir consulté des sources arabes,

mais des sources turkes de seconde et troisième main. P. 69, *Les Prairies d'or* de l'imam (sic) Mas'oudi (qui ont été publiées plusieurs fois en arabe et traduites en français) sont citées d'après l'*Imété Fem* (sic). Le nom même du devin en arabe est altéré à la turque; *Kiahin* pour *Kahin* etc.

Avril. A. ROBERT, *La Zerda du Merabet Zine* (Zeïn ben Djillal). Description d'une fête annuelle qui attire de nombreux pèlerins au tombeau d'un marabout enterré aux environs de la Barbinais, dans le département de Constantine. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 712, *La bénédiction de Noé* ; 713, *L'origine de la vigne* ; 714, *La balance de justice*. Bibliographie : E. GALTIER, *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte*. C. R. favorable par R. Basset.

Octobre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 719, *Les amants réunis au ciel* ; 720, *Preuves peu concluantes*.

Novembre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 721, *Les scrupules*. T. XXII, 1907.

Février-mars. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Coutumes de mariage* (addition à l'important travail publié en 1901 par le même auteur ; *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*) ; 28, *A Mazouna* ; 29, *A la Qala'ah des Beni Rached* ; 31, *Blida* (d'après Desparmet, *Coutumes, institutions et croyances de l'Algérie*). R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 728, *Le mariage de Seth*.

Avril. Bibliographie : *Archives marocaines*. T. VIII. C. R. par Gaudefroy-Demombynes, qui fait très justement des réserves sur la précipitation et le manque de préparation dont témoignent quelques-uns des articles.

Juin. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*, 133 : *Le témoignage des ânes*.

Juillet. Bibliographie : KARL NARCESHUBER, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*. C. R. favorable par R. Basset.

Août-septembre. R. BASSET, *Le bâton qui reverdit*. I^{re} partie, 9, *A El Hamel*.

Novembre. R. BASSET, *Les empreintes merveilleuses* ; 313, *Les pieds du Prophète à Tantara*. A. ROBERT, *Sidi Ali Tayyar*. Marabout du Ma'did qui avait la faculté de voler (d'où son surnom *T'ayyâr*).

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES.

T. XVII, 1903.

Fasc. 1. Bibliographie : RHODOKANAKIS, *Der Ubaid Allah ibn Qais ar Ruqaiyat*. C. R. détaillé par Th. Nœldeke qui indique une série de corrections et félicite l'auteur de cette édition.

Fasc. 3. GEYER, *Beiträge zur Kenntniss altarabischer Dichter. I, Ma'n ibn Aus*. L'auteur complète, d'après sa grande lecture, l'édition du *Diwân* de Ma'n, donnée par Schwarze, d'après le manuscrit de l'Escurial qui renferme, mais incomplètement, la recension d'Al Qali. Cette liste aurait pu être encore accrue; ainsi Ech Charbini, *Cherh Chawdhid el Qatr*, p. 3 (1 vers); le vers 10 du fragment 13 est aussi cité par Zamakhchari, *Asas el belâghah*, II, 82. — GEYER, *Das Fieber von Haibar und der Esel*. Contrairement à l'opinion de Wellhausen et de Jacob, l'auteur pense, et avec raison, je crois, qu'on doit rapporter à une tradition superstitieuse (les ânes sauvages étant en relations avec les djinns) la pratique indiquée dans la phrase de Qazwini (*Cosmog.*, II, 60) : « Celui qui vient à Khaibar se met à quatre pattes et crie dix fois comme un âne : alors il échappe à la fièvre de Khatbar ». Celle-ci est encore mentionnée dans Motalammis, *Diwân*, XXVIII, 1.

Fasc. 4. Bibliographie. W. JUYNBOLL, *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedansche wet volgens de leer der Sjäfütische School*. C. R. par Goldziher, qui fait l'éloge de ce manuel. CHRISTENSEN, *Omar Khajjâm Rubaiyat*. C. R. détaillé par Hartmann. VAN VLOTEN, *Tria opuscula auctore al Djahiz*. C. R. par Noeldeke.

T. XVIII, 1904.

Fasc. 1. R. GEYER, *Beiträge zur Kenntniss altarabischer Dichter. XII. Al Momazzaq*. Fragments d'un ancien poète de la cour des Lakhmides de Hira, réunis, traduits et commentés par Geyer. — Bibliographie : VOLLERS, *Die Gedichte des Motalammis*. C. R. très favorable par De Goeje qui indique un certain nombre de corrections.

Fasc. 2. A. HAFNER, *Erinnerungen aus dem Orient*. Notes de folklore; proverbes sur les mois; jeux, expressions particulières.

Fasc. 3. BARTH, *Studien zur der 'Asmajjat*. Notes et corrections au t. I, publié par Ahlwardt.

T. XIX, 1905.

Fasc. 3. HAFNER, *Erinnerungen aus dem Orient*. Contes sur les djinns ; chansons d'enfants, expressions particulières.

Fasc. 4. GEIGER, *Die Mu'allaga des Tarafa*. Cette traduction faite avec une connaissance sérieuse de l'arabe corrige les nombreuses fautes de l'édition et de la traduction de Seligsohn. Bibliographie : HAFNER, *Texte zur arabischen Lexicographie*. C. R. par De Goeje.

T. XX, 1906.

Fasc. 1. GEIGER, *Die Mu'allaga des Tarafa* (fin).

Fasc. 2. VON KARABAČEK, *Arabic paleography*, critique sévère de la publication de Moritz sous ce titre. Bibliographie : GEYER, *Zwei Gedichte von Al A'sa*. C. R. par Barth.

Fasc. 3. Bibliographie. IBN KHATIB AL DAHSA, *Tuh'a Dawi 'l Arab* éd. par Traugott Mann. C. R. par Geyer. Quelques remarques sur la négligence de l'éditeur.

Fasc. 4. VOLLERS, *Katalog der islamischen christlich orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par Goldziher.

T. XXI, 1907.

1^{er} fasc. : Bibliographie. E. GRATZL, *Die altarabischen Frauennamen* C. R. par Geyer qui ajoute un certain nombre de noms à la liste donnée : BRÜNNOW, *Das Kitáb u'l itbá'i wa'l muzdawagati des Ahmed ibn Zakariya*. C. R. par Geyer.

3^e fasc. Bibliographie. LEONE CAETANI, *Annali dell' Islamo*, t. I et II. C. R. détaillé et élogieux de Noeldeke.

4^e fasc. Bibliographie. *Mélanges de la faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*. C. R. par Geyer. RECKENDORF, *Muhammed und die Seine*. Essai de vulgarisation parfaitement réussi. C. R. par Geyer.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

T. LVII, 1903.

Fasc. 1. HOROVITZ, *Tawaddud*. On a rapproché depuis Gayangos le conte arabe inséré dans les *Mille et une Nuits* et intitulé *Tawaddoud*, du roman espagnol *Historia della doncella Teodor* (altération graphique de تودد dont la plus ancienne recension a été publiée par Knust, M. Horovitz montre que cette version espagnole se rapproche

davantage d'un texte arabe intitulé *Histoire de la jeune Teoudour*, qui se trouve aujourd'hui à l'Académie de Madrid et qui présente également une recension plus ancienne que celle qui existe dans les *Mille et une Nuits*. En retrouvant dans le principal interrogatoire Ibrahim ben Sayyâr en Nazhzhâm (Abraham el trovador) mort en 231 hég., M. Horovitz en conclut que le conte a dû être écrit à la fin du III^e siècle de l'hégire. Cette conjecture est très vraisemblable, mais elle n'est pas absolument sûre. — S. HOROVITZ, *Ueber ein Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*. L'auteur cherche quelle fut l'influence prédominante sur la science du *Kalâm* qui, suivant Chahrestâni, peut s'entendre de la science de la parole de Dieu ou de la logique. Il l'étudie chez un des principaux motakallims, En Nazhzhâm, contemporain d'El Mamoun et d'El Mo'tasim, un des premiers qui s'occupèrent de l'étude des philosophes grecs. Il se trouve des traces de cette influence dans le matérialisme de l'auteur arabe, matérialisme dont le caractère est tel qu'il ne peut provenir que d'un emprunt et non d'une coïncidence. Il s'appuie sur l'identité du sens des expressions arabes avec les termes de la philosophie stoïcienne : روح correspond au πνεῦμα; اعتماد à τόπος, le كمن a pour base le λόγος σπερματικός. On sait que, suivant les Motazelites, la distinction du bien et du mal avait lieu non par la révélation, mais par l'entendement. M. S. Horovitz rapproche cette doctrine de la théorie stoïcienne d'après laquelle le juste, δίκαιον était φύσει et non θέσει. En ce qui concerne le libre arbitre, En Nazhzhâm était Qadarite et Qadarite très avancé القدرية الشياطين من; de même que les stoïciens admettaient la libre décision de l'homme, en ce qui concerne non seulement ses actions, mais aussi ses jugements. D'autres arguments relatifs au libre arbitre sont moins probants; nous ne devons pas oublier d'ailleurs que nous ne connaissons les doctrines d'En Nazhzhâm que par Chahrestâni. La démonstration serait plus complète si l'on pouvait déterminer les sources directes d'En Nazhzhâm. Jusque-là, nous n'avons que des probabilités vraisemblables. L'étude de M. S. Horovitz n'en est pas moins très importante pour l'histoire des rapports de la philosophie musulmane avec la philosophie grecque et de l'influence exercée par celle-ci. Bibliographie : AHLWARDT, *Sammlung alter arabischen Dichter*; I, *El Açma'jjah*. C. R. très important par Noeldeke de cette collection considérable.

Fasc. 2. Bibliographie : RHODOKANAKIS, *Der Diwan des Ubaid Allah*

ibn Kaïs ar Rukajjat. C. R. détaillé par J Barth avec des rectifications qui n'enlèvent rien au mérite de cette publication. — A. DE VLIÉGER, *Kitâb al Qadr*. L'auteur du C. R., notre savant collaborateur, M. Goldziher, expose à grands traits l'histoire de la question du libre arbitre ; il montre en passant combien sont fausses les données qui prétendent que cette doctrine fut condamnée par le Prophète ; sous les Omayyades, de bons théologiens furent partisans du libre arbitre. La publication de M. de Vliéger renferme un certain nombre de textes qu'il aurait été facile et profitable d'accroître, surtout en ayant recours à la théologie dogmatique des Chītes. F. CH. SEYBOLD, *Geschichte von Sûl und Schumul*. M. Seybold a trouvé dans un manuscrit de Tubingen ce texte important, recueil d'aventures souvent fantastiques, de deux amoureux et réunis comme il convient. Il y voit un texte inédit des *Mille et une Nuits*, M. Goldziher n'est pas de cet avis et je crois qu'il a raison : il est d'accord pour reconnaître que ce roman a la Syrie pour patrie et pour insister sur l'importance donnée à certains serments chrétiens dont on retrouve du reste ailleurs des exemples qu'il cite. Il y aurait lieu aussi de signaler des ressemblances avec le conte d'*Ons el Oudjoud*, quoique celui-ci qui fait partie des *Mille et une Nuits* soit probablement d'origine égyptienne.

Fasc. 4. Bibliographie. J. LIPPERT, *Ibn al Qifti's Ta'rih al hukama*. L'édition de ce grand ouvrage d'Ibn al Qifti, commencée par A. Müller a été justement terminée par J. Lippert. M. Seybold indique ici un certain nombre de corrections au texte. H. DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*. T. II, fasc. I. L'auteur du C. R., M. Goldziher, regrette des lacunes dans les éditions orientales ; il relève plusieurs erreurs, entre autres celles que M. Seybold a déjà indiquées dans l'*Oriental. Literaturzeitung*.

T. LVIII, 1904.

Fasc. 1. J. KRESMÁRIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei*. La Turquie nous présente ce phénomène d'un état dont les principes sont de source orientale, tandis que son existence le contraint à s'inspirer des idées adoptées par la civilisation européenne. Cette opposition se manifeste surtout dans la législation qui a conservé avec la religion l'union étroite dont elle est affranchie dans tous les pays du monde civilisé. Le mémoire important de M. Kresmárik étudie le fonctionnement de la justice en ce qui concerne le droit pénal : les crimes et les délits ; les peines et leur application : en premier lieu, les peines fixées

par la loi religieuse, et d'abord celles qui ont pour objet l'adultère.

Bibliographie. H. DERENBOURG, *Oumara du Yémen*, C. R. par M. de Goeje de la biographie de ce curieux poète qui joua un rôle politique au temps des Fatimites et de Saladin (p. 240, l. 10, lire 567 au lieu de 467) et fut exécuté pour avoir pris part à un complot tramé contre ce dernier par les Francs de Syrie, les Assassins et les derniers partisans des Fatimites. VOLLERS, *Die Gedichte der Mutalammis*. C. R. par Barth de l'édition du *Diwân* d'un poète anté-islamique qui, célèbre par lui-même, l'est encore davantage par la fin de son neveu Tarafah, fin qu'il faillit partager. Chaque pièce est soigneusement étudiée dans cet article qui se termine par des félicitations bien méritées. SCHAEFER, *Die Lieder eines ägyptischen Bauern*. C. R. par Vollers. Ces chants sont tout à fait populaires et l'article renferme de très importantes observations sur la langue et la métrique.

Fasc. 2. MORITZ STEINSCHNEIDER, *Zur alchimistischen Literatur der Araber*. L'auteur renouvelle le vœu qu'il soit rédigé une bibliographie des traductions d'ouvrages sans distinction de matières. En effet, les bibliographies particulières, même la dernière qui ne traite que des traductions faites en latin (Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, Göttingen, 1877) sont incomplètes. M. Steinschneider donne un exemple de la façon dont il comprend cette bibliographie, mais c'est un exemple décourageant, car je ne crois pas que personne puisse lutter avec lui pour la connaissance des moindres particularités du sujet choisi. Il traite de Marie l'alchimiste et étudie à ce propos les trois personnages qui ont porté le nom de Marie : Marie sœur de Moïse, Marie mère de Jésus et Marie la Copte. Il recherche la trace des ouvrages qui leur ont été attribués et les mentions d'Aron et des docteurs avec qui elles auraient été en relations dans le fatras de la littérature des alchimistes du xvi^e siècle. Le second exemple choisi est celui d'Avicenne, considéré comme alchimiste. Il signale à ce propos de nouvelles lacunes dans le livre consacré à ce philosophe par M. Carra de Vaux. Il reproduit, d'après le *De animâ* (1, 17) la liste des maîtres d'Avicenne en alchimie adressée par lui à son prétendu fils Abou Sâlim et chaque nom est soigneusement identifié. J. KRESMARIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei* (suite) : de la calomnie, de l'usage des boissons défendues, du vol, du vol sur les grandes routes. II^e partie : les punitions déterminées appartiennent au droit humain : la mort, le châtiement corporel, le talion. Bibliographie. *Le livre d'Ibn Toumert*. Dans

cet article de haute valeur, M. De Goeje fait ressortir l'importance de cet ouvrage et de l'introduction qu'y a mise M. Goldziher. L'article se termine par des extraits sur Ibn Toumert, tirés de l'ouvrage en partie inédit., *El Holal el Maouchya*.

Fasc. III. J. KRESMARIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamischen Strafrechts* (suite). XI-XIII. Le prix du sang : primitivement la *dyah* se payait en chameaux ; dans la Turquie actuelle où ce mode de paiement serait difficile, on emploie les piastres : le prix de la vie d'un homme est, légalement, de 20.664 piastres 20 paras = 5.066 marks 63 pfennigs 1/2. Naturellement le prix du sang diffère suivant la partie du corps. XIV. La punition indéterminée : elle s'applique à celui qui fait une chose qui déplaît à Dieu et n'entre pas dans la catégorie des peines indiquées. En général, c'est la fustigation. La conclusion de l'auteur est qu'une réforme s'impose en Turquie. GOLDZIHNER, *Notizen zur arabischen Literaturgeschichte*. L'auteur applique sa prodigieuse érudition à élucider des questions relatives à certains personnages peu connus : Ibn Khouermadâd, une des sources d'Es Soyouti, qui vivait au XI^e siècle de notre ère ; Abou Raouq el Hizzani, traditionniste mort en 331 hég. L'article se termine par une notice sur un livre de mélanges dont on ignore l'auteur, le *Kitâb el luff*. Bibliographie. W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*. Analyse et éloge de cet excellent livre par Stumme qui parle ensuite de l'article de Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais* et de la traduction, qui a beaucoup moins de valeur, de l'ouvrage de Delphin, *Recueil de textes en arabe parlé*, due à Faure-Biguet.

Fasc. IV. Bibliographie. HOROVITZ, *Die Hasimijjâh des Kumait*. C. R. par M. Noeldeke. Ces pièces, publiées en l'honneur des Alides, au temps de la domination omayyade, sont intéressantes, moins par leur valeur poétique, que par l'expression d'un sentiment qui aboutit à favoriser l'élévation des Abbasides. L'édition de M. Horovitz est bien supérieure à celle qui a été faite au Qaire, il y a quelques années. Le critique ajoute quelques corrections et quelques références pour les vers cités dans le commentaire. HUART, *Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir El Maqdisi*. C. R. par I. Goldziher qui signale un certain nombre de corrections dont l'erratum du tome suivant pourra profiter. B. MEISSNER, *Neuarabische Geschichte aus dem Iraq*. C. R. par Weisebach d'un livre d'une grande utilité sur un dialecte arabe moderne dont personne à peu près ne s'était occupé ; ce qui en est dit dans *L'Expédition en Mésopotamie* de M. Oppert est

traité justement par l'auteur du C. R. de « *einige dürftige Notizen* ». T. LIX, 1905.

Fasc. 1. E. FAGNAN, *Ibn Chwermandad*, addition insignifiante à l'article de M. Goldziher cité plus haut. Bibliographie. MAX VAN BERCHEM, *Matériaux pour un corpus Inscriptionum arabicarum*. C. R. d'ensemble sur cet ouvrage de première importance par Soberesheim.

Fasc. 2. S. KHUDA BAKHSH, *Seif ud dîn Bâkharzi*. Édition, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Bankipur, des quatrains d'un poète mystique persan à peu près inconnu, mort vers 658 hég. Cet auteur mérite d'être étudié, à côté de 'Omar Khayyam ; il estime, en effet, et le dit avec force et netteté, que la religion ne consiste pas dans l'accomplissement presque matériel de certaines pratiques, mais dans l'amour d'un cœur simple pour la divinité et dans la charité pour ses créatures. — HOROVITZ, *Zu Kumait's Hasimijjat*. Quelques remarques à propos des corrections proposées par Noeldeke. Bibliographie : IBN SAAD, *Biographien Muhammeds, seiner Gefahrten*. C. R. détaillé, par De Goeje, de cet ouvrage qui occupe une des premières places dans l'histoire de l'Islâm (cf. l'addition de A. Fischer, *Redakteurglossen*, IV, *ibid.*, p. 452-455). COMTE DE LANDBERG, *La langue arabe et ses dialectes*. C. R., par Th. Noeldeke.

Fasc. 3. HELL, *Al Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten*. Commentaire détaillé des qasidas du célèbre poète en l'honneur de cette famille illustre. NÆLDEKE, *Zu Kalila wa Dimna*. Observations pleines de finesse sur le texte publié par Cheikho, plus rapproché de la version primitive du Kalilah et Dimnah par Ibn Moqaffa' que le texte de Sacy. FRAENKEL, Remarques sur l'article de Hell, *Al Farazdak's Lieder*.

T. LX, 1906.

Fasc. 1. HELL, *Al Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten* (suite). HORN, *Der Dichter Sultan Selim I*. Étude au point de vue de la forme sur l'œuvre du sultan qui écrivit, non sans mérite, en persan, un *Divân* dont une édition magnifique fut préparée par M. Haupt comme cadeau de l'empereur d'Allemagne au sultan 'Abd ul Hamid. I. GOLDZIHHER, *Das Prinzip der Takijja im Islam*. La question de casuistique traitée ici rappelle par certains côtés la polémique de Pascal contre les Jésuites. Elle se réduit à ceci : En cas d'extrême détresse, ou de danger de mort, est-il permis ou non, de transgresser les lois rituelles de l'Islâm ? Les avis sont partagés et, avec son érudition habituelle, notre savant collaborateur cite un certain nombre de cas qui militent en faveur de l'une ou l'autre opinion. 'Ammân ben Yasir fut excusé par le

Prophète lui-même, de louer extérieurement les dieux païens et d'injurier Mohammed, du moment qu'il était fermement attaché de cœur à la religion musulmane. Ce procédé fut admis par les premiers docteurs de la loi. Plus tard, on recommanda d'employer autant que possible des expressions ambiguës, des mots à double sens pour donner moins de force à ce reniement même apparent, et l'on cite à l'appui les exemples d'Abraham et de Joseph. Ce sentiment est nommé *takijja* (*taqiyah* تقيية), d'après un passage du *Qorân* (sour. III, 27) ; ce furent surtout les sectes dissidentes qui eurent à employer ce procédé et leurs docteurs furent partagés. Chez les Kharedjites, les partisans de Nadja ben 'Amir soutinrent qu'il était permis de céder à la nécessité et de renier, en apparence, par parole ou par action, les dogmes kharedjites ; au lieu que les sectateurs de Nafi' ben Azraq défendirent l'opinion contraire. Bien entendu, ce fut parmi ces derniers qu'on trouva les martyrs et les fanatiques. Le procédé fut appliqué par les Chi'ites dans leur propagande constante contre les Omayyades. On en a un exemple dans les vers de Komait et il devint la règle constante. On trouve aussi la *taqiyah* appliquée en vue d'intérêts particuliers, dans les serments par exemple : elle consiste en paroles à double entente (nous en avons des exemples dans l'Arabie antéislamique) ou dans la restriction mentale. L'article se termine par un extrait d'Ech Cheibâni avec le commentaire d'Es Sarakhsi, sur la question de savoir s'il est permis de manger du porc et de boire du vin.

Fasc. 2. STEINSCHNEIDER, *Zur alchemistischen Literatur der Araber*.
A. FISCHER, *Zur Sûra* I, 6.

Fasc. 3. GRIFFINI, *Zu al A'sd's Mabukû'u*. Indication de variantes au poème d'Al A'cha publié par Geyer. VON KÉGL, *Zu Blochet Catalogue des manuscrits persans*. Rectification d'un passage où deux ouvrages du célèbre mystique Djelal eddin Roumi sont confondus sous le titre de *Haqdiq* ou *Daqdiq* dont la paternité lui est refusée. Comme le montrent les deux manuscrits en possession de M. Von Kégl, Djelâl eddin est bien l'auteur de deux ouvrages : l'un, *Kitâb el Haqdiq*, l'autre, *Kitâb ed Daqdiq*.

T. LXI, 1907.

Fasc. 1. I. GOLDZIEHER, *Die dogmatische Partei der Salimijja*. Renseignements sur une secte peu connue, fondée par Hichâm ben Sâlim enterré à Basra. El Moqaddesi qui en parle le premier, les donne pour des gens pieux chez qui dominaient les points de vue religieux des anciens soufis. Mais d'autres nous fournissent des détails plus précis :

ils ne considéraient pas comme hérétique le panthéiste El Hallâdj. Abd el Qâder El Djilâni, dans son *Kitâb el Ghanya*, nous apprend entre autres choses, que, suivant eux, le jour de la résurrection, les hommes verraient Dieu avec une forme semblable à celle d'Adam et de Mohammed : chaque animal lui-même le verrait dans le sens de sa propre essence. Dieu, les prophètes, les savants, ont un secret différent dont la révélation anéantirait le monde, la prophétie, la science, Iblis aurait fini par se prosterner devant Adam (contrairement au *Qorân* II, 32, VII,10) il ne serait jamais entré au paradis : le Prophète aurait connu le *Qorân* avant la révélation de l'ange Gabriel ; Dieu est présent partout ; il n'y a pas de différence entre le trône de Dieu et les autres endroits. On voit que par certains points, il se rattachaient aux anthropomorphites, que Tahir n'avait pas tort de les compter au nombre des Haviya et que par d'autres, ils peuvent être considérés comme soufis. KHUDA BAKHSH, *Maulana Mu'min Husain of Yazd*. Extraits, d'après un manuscrit de Bankipur des rubai'yat d'un poète soufi qui vivait vers l'an 1019 de l'hégire. SNOUCK HURGRONJE, *Kusejr 'Amra und das Bilderverbot*. Les peintures de ce château montrent que l'interdiction de représenter des êtres figurés n'a pas été observée.

Fasc. 2. Bibliographie. IBN SA'AD, *Biographien Muhammeds, seiner Gefahrten* (suite). C. R. détaillé par De Goeje.

Fasc. 3. STUMME, *Mitteilungen eines Schilh über seine marokkanische Heimat*. Tant au point de vue linguistique que sous le rapport sociologique, c'est une contribution importante d'un chelha des Ait Ba 'Amran sur la vie et les mœurs de ses compatriotes. — Bibliographie. DE GOEJE, *Selections from the Annals of Tabari*. Kleine Mitteilungen. I. I. GOLDZIER, *Ueber Zahlenfiguren*. DE GOEJE, *Ibn Jubair's Qasida an Saladin*.

Fasc. 4. I. GOLDZIER, *Kampf und die Stellung der Hadit im Islam*. Par des exemples bien choisis, l'auteur montre combien les premiers Musulmans qui avaient vécu auprès du Prophète, se refusaient à citer des hadiths de lui ou n'en transmettaient à grand'peine qu'un petit nombre. Les plus grandes précautions étaient prises pour en assurer l'authenticité (cf. l'exemple de 'Omar et de Moghirah). Les premiers rédigés furent sans doute ceux qui avaient trait à la diyah, complétant les lacunes du *Qorân* sur ce point. Les hadiths furent considérés comme une sorte de complément du Livre saint et participèrent au respect qu'on avait pour lui, malgré les tendances hostiles de 'Omar qui aurait fait brûler les hadiths qu'on lui apportait sur sa

demande en disant : Voulez-vous avoir une michnah comme celle des Juifs? Mais au second siècle et au troisième, l'autorité des hadiths fut telle que dans certains cas, la Sonnah fit changer des prescriptions qoraniques. On admit donc deux sources de révélations.

RENÉ BASSET.



LE CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

A COPENHAGUE

Les orientalistes réunis à Alger au printemps de l'année 1905 ont été bien inspirés en jetant leur dévolu, pour la quinzième session de leur Congrès, sur la capitale du Danemark : une ville pittoresque et hospitalière; des musées superbes; les rives du Sund et de merveilleuses forêts, assez proches pour qu'il fût aisé d'aller y goûter la fraîcheur et le calme; le souvenir, enfin, des Rask, des Westergaard, des Fausbøll, qui garantissait au travail le plus savant un milieu bienveillant et congénial.

Six cents congressistes au moins se sont rencontrés à Copenhague, au matin du 14 août, pour la séance d'ouverture. Les plus gros contingents ont été fournis par l'Allemagne et par l'Angleterre; une assez forte proportion d'Américains et d'Orientaux; comme il était naturel, beaucoup de Scandinaves. Les Français auraient pu être bien plus nombreux. Plusieurs de ceux sur qui l'on avait compté, ont été malheureusement empêchés de venir au rendez-vous. Maigre consolation, le français a été jusqu'à la fin la langue officielle du congrès.

La séance d'ouverture s'est déroulée selon le programme ordinaire de ces solennités. Disons cependant que le roi, ayant tenu à honorer particulièrement les orientalistes assemblés dans sa capitale, a chargé son fils aîné, le prince Christian, d'ouvrir en son nom la session. Le professeur Vilhelm Thomsen a été, par acclamation, élu président. Il eût été impossible de mettre à la tête du congrès un savant plus sympathique à tous et plus universellement respecté.

Les congressistes se sont distribués en sept sections : I. Linguistique (Présidents, MM. Pedersen, Bezenberger, de Gregorio); — II. Inde (MM. Pischel, Jackson, Finot, Pullé); — III. Chine et Japon (MM. Giles, Hirth, De Groot); — IV *a et b*. Langues sémitiques (MM. Brockelmann et Knudtzon); — IV *c*. Islam (MM. Browne et Goldziher); — V. Égypte, Afrique (MM. Erman, Basset, Newberry); — VI. Grèce (MM. Lambros,

Krumbacher, Cumont); — VII. Ethnographie et folklore (MM. de Gubernatis, Kunos, Fries).

Plusieurs de ces sections se sont trouvées en présence d'un ordre du jour extrêmement chargé : elles n'ont pas eu trop de huit ou neuf séances pour en venir à bout. Il serait difficile de passer en revue tous les travaux qui ont été lus, ou même seulement ceux qui intéressent de plus près l'histoire des religions. Je n'en signalerai donc que quelques-uns. D'ailleurs, la grève des typographes a mis le Comité dans l'impossibilité de publier un bulletin quotidien ; et ce n'est qu'au moment où le Congrès touchait à sa fin qu'on a pu distribuer et la liste des membres présents et un procès-verbal très succinct des toutes premières séances. Il en résulte que chacun n'a guère su que ce qui se passait dans sa propre section. Que l'on excuse par conséquent les omissions bien involontaires qu'on relèvera sans doute dans cette chronique.

Disons tout de suite quelques mots de la séance solennelle qui fut tenue le 17 août dans l'Aula de l'Université, en présence du roi de Danemark et des congressistes de toutes les sections. M. von Le Coq y a rendu compte des résultats obtenus par l'expédition scientifique que, sur l'initiative du professeur Pischel, il a été chargé de faire avec M. Grünwedel dans le Turkestan chinois. Une longue série de projections a fait passer sous les yeux du public une foule de sites et de types, de villes et de couvents ruinés ou abandonnés, de restes archéologiques, d'inscriptions et de spécimens de manuscrits. Comme on sait, ces surprenantes trouvailles intéressent au plus haut degré l'histoire du bouddhisme et de sa littérature. Dix langues différentes y sont représentées, dont plusieurs étaient jusqu'ici à peine connues. Rappelons qu'une d'elles, à laquelle on donne le nom de tocharique, a été reconnue comme indo-européenne par deux savants berlinois, MM. Sieg et Siegling. Le rapport de M. von Le Coq avait été précédé d'un rapide exposé de M. Pischel, qui a mis en lumière l'importance de ces découvertes, et montré qu'à bien des égards elles sont venues brillamment confirmer les beaux travaux de M. W. Thomsen sur les inscriptions de l'Orkhon et de l'Ienisséi.

Je signale maintenant quelques-unes des communications qui ont été faites dans les diverses sections.

M. Lüders (Kiel) a entretenu ses confrères indianistes de l'édition critique du Mahābhārata que l'association internationale des académies l'a chargé de faire. — M. Otto Strauss (Berlin) a présenté une étude très détaillée du style et de la composition des parties philosophiques de

cette même épopée. Quelle est la forme littéraire que la pensée prend dans ces morceaux ; comment le dialogue est-il introduit et conduit ; quelle relation y a-t-il entre demandes et réponses, thèses et objections ; quel est le résultat final de la discussion ; — il y a là une série de problèmes qui ne sont pas sans importance pour l'histoire des idées hindoues et pour la question des rapports de la poésie épique avec les systèmes élaborés dans les écoles. — M. Winternitz (Prague), après avoir montré qu'il est absurde de mettre à l'actif des brahmanes tout ce qui, dans la littérature religieuse sanskrite, est antérieur ou étranger au bouddhisme, a revendiqué pour les ascètes la paternité d'un grand nombre de productions littéraires. — M. de Negelein (Koenigsberg) a parlé de l'édition de l'Atharva-pariçishta qu'il va prochainement publier et indiqué tout ce que cet ouvrage contient de renseignements pour la connaissance des idées et des usages de l'Inde ancienne. — M. Oertel (Bénarès) a rapporté sur les fructueuses fouilles qu'il a faites à Sarnath, près de Bénarès. — M^{me} Rhys Davids et l'auteur de ce compte-rendu ont traité en une même séance des *sankhāras* et de la formule des douze *niddānas*, deux questions connexes qui ont fourni à MM. Oldenberg et Deussen l'occasion d'exposer à leur tour des vues intéressantes sur la formation de la doctrine bouddhique. — Enfin, c'est aussi la section de l'Inde qui a eu l'avantage d'entendre le beau mémoire de M. Edv. Lehmann (Copenhague) sur la morale zoroastrienne.

Parmi les communications qui concernent l'Extrême-Orient, il y a lieu de signaler en première ligne celle de M. A. Lloyd sur les rapports qui ont existé autrefois entre le bouddhisme japonais et l'Occident. D'après le savant professeur de Tokio, le bouddhisme, associé dans les parages de l'Asie Mineure à des doctrines d'origine gnostique, aurait été introduit sous cette forme en Chine vers le milieu du 11^e siècle ; là il se serait trouvé en contact avec le nestorianisme et le manichéisme ; on constaterait ces diverses influences dans le bouddhisme japonais jusque vers la fin du 14^e siècle. — M. Hirth (New-York) a repris la question toujours pendante de la situation géographique du pays appelé Fu-Lin par les écrivains chinois. Tandis que M. Chavannes identifie Fu-Lin avec Constantinople, M. Hirth pense avoir trouvé la preuve péremptoire que ce nom désigne la Syrie ; certains mots venus de cette région, ceux en particulier qui désignent l'olivier, le figuier et la myrrhe, seraient en effet araméens et non pas grecs. — Un distingué explorateur allemand, M. Ad. Fischer (Kiel) a fait connaître, à l'aide de projections lumineuses, de remarquables sculptures qu'il a découvertes en Chine et

qui seraient antérieures à l'introduction du bouddhisme dans l'Empire du Milieu.

La section IV c (Islam) a entendu M. Max van Berchem (Genève) sur l'avancement de son grand *Corpus Inscriptionum Arabicarum*. M. Masignion (Paris) sur les recherches archéologiques qu'il a faites à Bagdad; M. le baron d'Oppenheim (le Caire) sur ses derniers voyages en Orient. Ajoutons que les affaires marocaines n'ont pas empêché M. le D^r Rosen, représentant de l'empereur d'Allemagne à Tanger, d'étudier à fond Omar Khayyam et de présenter quelques pièces de ce grand poète dans des traductions qui ont été vivement goûtées.

Les sémitisants ont beaucoup travaillé. Puisqu'il faut faire un choix, je mentionne seulement les mémoires qui ont le plus sollicité l'attention de la section. Le plus apprécié de tous a été une étude du D^r A. S. Yahuda (Charlottenburg) « sur la rédaction samaritaine du livre de Josué, trouvée par le D^r Gaster ». M. Yahuda a prouvé d'une manière décisive que le Josué samaritain est de date tout à fait récente, qu'il ressemble beaucoup au livre arabe de Josué, lequel a ajouté au texte ancien pas mal d'emprunts faits aux Midrasch et de morceaux légendaires encore plus récents. On sait que la thèse de M. Yahuda a été depuis confirmée de la manière la plus éclatante¹, et que cet ouvrage n'est en définitive qu'une traduction en hébreu du texte arabe. M. H. Gunkel a entretenu ses confrères d'un de ses sujets de prédilection « les divers genres de psaumes ». Il pense que l'histoire et l'explication de ces poèmes ont tout à gagner si on les classe d'après leur style, suivant que ce sont des psaumes de louanges, de pénitence, de prière, etc., et si on les compare aux pièces de même style que nous offrent les littératures religieuses d'Égypte et de Babylonie. La discussion qui s'est engagée à la suite de cet exposé a montré que, dans sa majorité, la section n'était pas entièrement d'accord avec le professeur de Giessen; on a exprimé l'idée que le plus sage était encore de considérer les psaumes comme des chants à l'usage de la communauté et d'attacher plus d'importance au contenu qu'à la forme littéraire. M. Kautzsch (Halle), avec l'approbation unanime de ses auditeurs, a insisté sur le besoin urgent d'une édition vraiment scientifique de la recension samaritaine du Pentateuque. Le professeur Schlögl (Vienne) a exposé une théorie toute nouvelle sur la métrique hébraïque. Parlant

1) Dans le dernier numéro du *Journal of the Royal Asiatic Society*, M. Gaster a annoncé qu'il répondrait prochainement à ses contradicteurs. Attendons.

des « fouilles faites en Palestine et de l'histoire d'Israël », M. Stanley A. Cook (Cambridge) a montré que ces trouvailles ont jusqu'ici pleinement confirmé les résultats obtenus par l'étude historique et critique de l'Ancien Testament. M. Jastrow (Philadelphie) a lu un mémoire sur l'hépatoscopie babylonienne; il a signalé des foies qui sont figurés avec des inscriptions cunéiformes; l'organe est partagé en plusieurs régions, et les inscriptions font connaître la signification des divers aspects qui se présentent dans le foie des victimes. M. Jastrow a réussi à interpréter un grand nombre de ces indications.

La section sémitique aurait manqué à toutes ses traditions, si elle n'avait pas eu au moins une séance quelque peu houleuse. M. Paul Haupt (Baltimore) a exposé une théorie qui lui est bien chère puisqu'il l'avait déjà produite à Berlin, au Congrès d'histoire, et qu'il l'a répétée depuis à Oxford, au Congrès d'histoire des religions. On la connaît sans doute : Jésus-Christ n'est pas né à Bethléem, mais en Galilée; et comme depuis un siècle et demi la Galilée n'était pas habitée par des Juifs, il est infiniment peu probable qu'il ait eu dans ses veines une goutte du sang de David, et même qu'il faille lui attribuer une origine sémitique. Une discussion fort animée a suivi l'énoncé de cette thèse sensationnelle. Chose piquante, ce sont les Juifs qui ont défendu avec le plus de vivacité la tradition évangélique sur ce point délicat.

Le gouvernement de l'Inde a invité les orientalistes à venir à Calcutta en 1911; il offrait de faciliter par une généreuse allocation la fréquentation du congrès. Les délégués officiels, réunis en assemblée générale, n'ont pas cru pouvoir accepter cette séduisante invitation. Ils ont émis le vœu que la 16^e session se tint à Athènes. On parle de concilier les deux propositions en réunissant à Calcutta les indianistes, qui rejoindront ensuite leurs confrères à Athènes.

Notons enfin que, sur la proposition du comité, il a été décidé dans la séance de clôture que les mémoires lus au Congrès ne seraient publiés ni *in-extenso*, ni sous forme de résumés. Cette résolution était peut-être commandée par les circonstances. Elle n'en est pas moins regrettable. On n'a pu s'empêcher de faire une comparaison tout à l'avantage d'Alger, lorsque, dans le cours de la même séance, M. René Basset s'est levé pour offrir le dernier volume des actes du XIV^e Congrès.

LE TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

A OXFORD

Le troisième Congrès international d'histoire des religions s'est tenu à Oxford du 15 au 18 septembre dernier. Le succès matériel en a été très grand, a dépassé les prévisions les plus optimistes ; on ne pourra pleinement juger de son succès scientifique que lorsqu'auront été publiées les *Transactions*. Cela ne saurait tarder : une des caractéristiques du Congrès a été la précision mathématique des moindres détails de son organisation. Les Actes sont en ce moment sous presse et devanceront peut-être même la date du tirage de notre Revue.

L'élément international fut peut-être moins considérable qu'à Paris et à Bâle, surtout à Paris où ne saurait sincèrement être négligé, parmi les raisons du succès de notre premier Congrès, l'attrait de l'Exposition de 1900. A Oxford, le bureau des différentes sections avait été constitué par le comité local dans un esprit de très courtoise hospitalité : les savants oxoniens s'étaient effacés devant les délégués des universités ou corps savants de l'étranger¹. Mais dans l'ensemble du Congrès — ou mieux dans sa partie agissante (j'entends : les auteurs de communications), la proportion étrangère ou même non oxonienne a été extrêmement faible. Qu'on nous permette d'établir une brève statistique, au risque de souligner de très regrettables abstentions : sur une centaine de « speakers », nous trouvons sept Français, quatre Belges, trois Suisses, douze Allemands, dix Américains, cinq Japonais (ou

1) Aux différents bureaux prirent place : MM. Hartland (Gloucester), Preuss (Berlin), Herbert A. Giles (Cambridge), Ch. Eliot (Sheffield), Suzuki (Japon), Flinders Petrie (Londres), Jean Capart (Bruxelles), M. Jastrow (Philadelphie), von Orelli (Bâle), T. W. Rhys Davids (Manchester), A. Hillebrandt (Breslau), J. Jolly (Würzburg), S. Reinach (Paris), Fr. Cumont (Gand), Anwyl (Aberystwyth), von Dobschütz (Strasbourg), Porter (Yale), Goblet d'Alviella (Bruxelles), A. E. Garvie (Londres), F. B. Jevons (Durham).

Anglais habitant le Japon), deux Italiens, un Danois, un Suédois, un Finlandais — soit un peu moins de la moitié du Congrès pour une dizaine de nationalités.

L'esprit du Congrès d'Oxford fut dans la tradition des précédents congrès : impartial, avec de visibles précautions pour ne pas paraître faire œuvre destructive. Peu de représentants de confession, même anglicane. Les débats attirèrent un public à la fois zélé aux réunions et un peu indifférent aux matières traitées, moins spécialisé que le public de la session de Paris où le voisinage d'autres congrès avait produit une sélection bienfaisante et débarrassé notre auditoire d'éléments hétéroclites ; moins enthousiaste que le public bâlois qui n'était pas éloigné de prêter au Congrès la solennité d'une assemblée conciliaire : l'affluence qui se porta aux séances d'Oxford y voyait de brillants *ludi academici*, entrecoupés de somptueuses réceptions.

Le Congrès s'était ouvert, après les bienvenues d'usage, par un discours-conférence dû à M. Alfred Lyall. L'éminent orateur y étudiait, en historien et en homme d'État, les sociétés religieuses dans leurs rapports avec la société civile des différents pays, surtout du domaine colonial anglais.

C'est à MM. Estlin Carpenter et Farnell que revient tout le mérite de l'organisation matérielle du Congrès, et si le programme a été suivi avec une parfaite ponctualité, c'est qu'il avait été dressé avec une logique non moins digne d'éloges. Deux innovations heureuses y figuraient : d'abord la création d'une neuvième section, consacrée à la *Méthode et objet de l'Histoire des Religions*. Dans les précédents congrès la lecture des travaux qui eussent pu servir à constituer cette section s'était non sans quelque arbitraire trouvée répartie entre les séances de sections et les séances générales.

L'autre innovation porta sur les « adresses présidentielles », leur contenu et leur place dans le programme. Chaque président avait été invité à résumer, dans l'allocution prononcée par lui à l'ouverture des travaux de sa section, les grandes directions des recherches entreprises et les principaux résultats acquis dans sa discipline depuis la précédente session du Congrès. Évidemment ce type n'a pas été rigoureusement réalisé par toutes les adresses présidentielles, mais MM. Jastrow, Sanday, Hartland, Goblet d'Alviella ont donné d'excellents modèles de ces revues qui resteront utiles. De plus, comme chacune d'elles pouvait présenter un caractère de haute vulgarisation, le Comité du Congrès en avait, par une ingénieuse disposition d'horaires, échelonné la lecture

de manière que chacun des membres du Congrès les pût entendre toutes sans rien perdre du programme de sa section.

Nous arrivons à l'activité proprement scientifique du Congrès : de l'avis de tous, le travail qu'il fournit fut de valeur presque constamment honorable, et le déchet fut en faible proportion. En dehors même du « great event » que constituait la conférence de M. Evans sur ses admirables fouilles de Knossos, il y eut çà et là quelques lectures « à effet » auxquelles le public ne marchandait pas son attention ; mais à une ou deux exceptions près, on ne vit pas se poser de ces problèmes à côté ni se proposer de ces méthodes à tout résoudre qui font perdre à son Congrès beaucoup de leur temps et un peu de leur dignité.

D'ailleurs la lutte de méthodes n'a pas été très vive, même dans les sections où l'interprétation des faits est aussi contestée que les faits eux-mêmes. Le Congrès était presque tout entier acquis à la méthode comparative. La matière d'un Congrès n'est pas forcément anarchique ; à Paris et à Bâle, l'histoire du christianisme avait dominé sans conteste. N'était-il pas aisé de sentir qu'il y avait quelque chose de changé à cette tradition vieille de huit ans, lorsque fut désigné, pour la fonction de président d'honneur de ce troisième Congrès, M. E. Tylor que M. Percy Gardner a salué, aux applaudissements de tous, du nom de « Nestor de l'anthropologie ? »

..

Quelques savants présents au Congrès d'Oxford ont bien voulu se charger de rendre compte pour nos lecteurs des travaux de leurs sections. Nous leur en exprimons ici toute notre gratitude et, dès notre prochain numéro, nous commencerons la publication de ces intéressants « courriers » d'Oxford. Mais il est quelques sections dans lesquelles nous n'avons pas eu la bonne fortune de trouver de « correspondants ». Ce sont la deuxième (Chine et Japon), la septième (Germaines, Celtes et Slaves), la huitième (Christianisme), et la neuvième (Méthode et objet de l'Histoire des Religions). Nous nous bornerons à en résumer les travaux d'après des notes rapides : à nos lecteurs et surtout aux intéressés nous demandons d'excuser nos omissions et nos erreurs.

M. H. A. Giles, le président de la section consacrée aux religions de la Chine et du Japon a estimé nécessaire une dichotomie préalable. Ces « religions de l'Extrême-Orient » ont l'une et l'autre une individualité

parfaitement distincte. On les a jusqu'ici peu connues, mais c'est là une raison insuffisante pour les confondre. De jour en jour leurs traits spécifiques viennent en lumière. M. Giles a montré à travers la religion chinoise la double destinée de l'idée monothéiste incarnée dans le culte de Tien et du moralisme pratique qui s'est pleinement réalisé dans le confucianisme. Au contraire la religion japonaise par essence malgré son nom chinois, le Shinto, chargé de magie et d'alluvions folkloriques est rebelle à toute synthèse monothéiste et ne comporte pas d'éléments éthiques.

Remarquons que par une ironie du hasard, après les déclarations de l'adresse présidentielle, la plupart des travaux présentés à la section ont tous porté soit sur les rapports entre les religions de l'extérieur et ces deux religions dont M. Giles a cherché à faire ressortir l'individualité foncière, ou soit sur les rapports des deux religions entre elles lorsque M. Giles les avait presque montrées à l'abri de toute perméabilité. Tout les premiers, les savants japonais (qui, notons-le, apportent dans chacun de nos congrès une contribution de plus en plus intéressante) ont, dans la proportion de trois sur trois, étudié les influences étrangères sur le culte de leur pays : M. Suzuki en lisant un mémoire sur la doctrine du Bodhisattva au Japon et la place du Hinayana et du Mahayana dans la pensée religieuse japonaise, M. T. Omori en traçant une histoire du Ten-Chou au Japon, et M. Anesaki, l'éminent professeur de Tokyo, en adressant au Congrès une étude d'ensemble (lue par M. Carpenter) sur l'influence du Bouddhisme dans l'archipel nippon. C'est avec le gnosticisme que, selon M. Arthur Lloyd (de Tokio), certaines formes du bouddhisme japonais présenteraient des ressemblances fécondes en hypothèses, et M. Herbert J. Allen (Leamington) fait ressortir la parenté du confucianisme et du bouddhisme des origines.

Seuls MM. Hackmann (Londres) (*Pai Chang Ch'ing-kuei. A work on the Rules of Monastic Life in China*), De Groot (Leyde) (*The origin of the Taoist Church in China*), et J. Carey Hall (Yokohama) (*A Japanese Philosopher on Shinto*) ont étudié dans leur développement interne les religions des deux grands peuples mongols.

La VII^e section (Religions des Celtes, Germains et Slaves) était présidée par Sir John Rhys (Oxford). Pour une part du public un intérêt extrascientifique s'attachait aux travaux de cette section et M. J. Rhys l'a montré avec une éloquence aimable : il devait y être traité du panthéon de la Grande-Bretagne. Mais le président n'a pas dissimulé

combien la matière était encore incertaine et le document précaire : il a fait ressortir les solutions de continuité dans la transmission folklorique, les altérations pieuses des documents littéraires par les scribes du moyen-âge chrétien, l'utilisation souvent dangereusement hypothétique des noms de personnes, de rivières, de lieux pour découvrir les traces des dieux et des cultes ; il a montré combien rares étaient les hasards heureux qui permettent de découvrir dans les gloses des Écritures des souvenirs liturgiques ou légendaires du paganisme autochtone. Mais il n'a pas manqué de relever un peu les courages en signalant l'accroissement presque constant de nos connaissances sur le panthéon celtique par la découverte journalière de nouvelles statues ou inscriptions dans les Iles Britanniques ou dans l'ancienne Gallia.

A part les essais de MM. Anitchkoff (Saint-Pétersbourg) sur la religion pré-chrétienne en Russie et de M. W. Golther (Rostock) sur la religion teutonique primitive, c'est sur le groupe des religions proprement celtiques que s'est portée l'attention du Congrès. Notre éminent collaborateur M. Salomon Reinach a proposé, au sujet de la déesse équestre-Epona, d'intéressantes identifications en un mémoire dont il a bien voulu nous réserver la publication. M. A. C. Lewis a exposé, en s'aidant de pittoresques projections, un des groupes de faits les plus attachants et les plus discutés des cultes celtiques (*The Religion of the Makers of the Stone Circles in Britain*). M. l'abbé Fourrière (Moislains) a présenté à nouveau à propos de certains noms propres d'Irlande et de Grande-Bretagne quelques hypothèses pour le moins aventureuses qu'il avait déjà soumises au Congrès de Paris. M. Mac Culloch (Ile de Skye) a étudié le druidisme « à la lumière de récentes théories » ; il avait en vue la théorie de M. d'Arbois de Jubainville qui fait des druides des prêtres de la Bretagne préceltique parvenus ensuite à s'imposer aux Celtes conquérants. M. Mac Culloch écarte l'hypothèse de l'origine non-celtique des druides : ces prêtres selon lui avaient sur les Celtes, leur vie religieuse et civile une influence trop absolue pour avoir jamais été vis à vis d'eux dans la position de vaincus et n'avoir reconquis cette omnipotence que par une politique habile.

M. Anwyl (Aberystwyth) a fait une lecture sur la contribution que fournit le Mabinogion gallois pour l'étude de la religion celtique. Diverses adaptations dont quelques-unes toutes récentes ont popularisé en pays anglo-saxon une part de la littérature légendaire qui, au Moyen âge, s'était fixée dans le Mabinogion. Ce livre, M. Anwyl le démontre, renferme toute la matière mythique réellement primitive qui circulait dans le

pays de Galles ; mais encore faut-il distinguer, avant de l'utiliser directement, les apports successifs qui l'ont composé : rédigé en partie dans les Galles du Nord, en partie dans le Sud-Ouest et dans le Sud-Est et à des époques différentes, il reflète des stades sociologiques très différents. Le folklore local s'y discerne aisément : bien des noms propres d'hommes et de lieux sont théophores et peuvent être identifiés à l'aide des inscriptions gauloises ou britanniques. Des traces de dendrolâtrie et de zoolâtrie s'y relèvent en maints endroits ; mais surtout il présente des formes très caractéristiques d'une croyance à un autre monde situé au-dessous du nôtre et géographiquement divisé de façon à peu près identique : c'est l'idée la plus intéressante du Mabinogion et la plus riche en combinaisons mythiques.

Enfin, en ce qui regarde les découvertes récentes, Sir John Rhys, au cours de son adresse présidentielle, a signalé quelques résultats de fouilles particulièrement typiques et le Dr Owen Whitehouse (Cambridge) a signalé l'intérêt que présentaient pour la solution de quelques problèmes d'archéologie celtique, les recherches opérées récemment à Syène.

Sans être aucunement effacée ni stagnante, la VIII^e section (christianisme) n'a pas retrouvé à Oxford la place prépondérante que, de l'avis de tous, elle occupait dans les deux précédents Congrès. Cela tient beaucoup au flux et au reflux de l'actualité scientifique. On se souvient de la sensation produite à Bâle par les déclarations panbabyloniennes apportées à la VIII^e section par M. A. Jeremias : rien de semblable à Oxford où les débats se sont déroulés sans coup de théâtre. Ils étaient dirigés par M. Sanday, principal de l'antique collège de Christ Church ; dans la substantielle étude d'ensemble qui formait son adresse présidentielle, il a laissé constater, sans y trop insister, l'état quelque peu statique des recherches d'histoire chrétienne depuis quatre ans : l'école de Wellhausen a continué à dominer l'exégèse scientifique et l'étude des influences de l'Orient ancien, Égypte, Babylone, Perse, Inde, sur le christianisme primitif avait été inaugurée antérieurement au précédent Congrès. D'ailleurs aucun résultat exégétique important n'a été soumis au Congrès — et ce ne sont guère là matières de congrès — ; quant aux études orientales, elles n'ont été représentées que par le mémoire de M. Robert Eisler (*The Paschal Lamb and the Eucharist*), qui, avec une tendance visible à l'explication par un fait de « maladie du langage », rapproche l'Eucharistie du culte du dieu pêcheur syrien. La mythogra-

phie comparée n'a eu qu'une place négative dans le mémoire de M. Loofs où sont rejetées toutes les hypothèses d'imitation de mythes analogues dans le récit de la Descente de Jésus aux Enfers. M. Burkitt (*The Parable of the wicked Husbandmen*) est au moins aussi réfractaire aux hypothèses comparatistes. M. Conybeare, à propos de Apoc. III, 4 et XI, 13, a présenté de pénétrantes observations sur l'emploi rituel et magique des noms divins dans le christianisme.

M. Sanday avait encore signalé quelques questions comme ayant figuré « à l'ordre du jour » pendant la période qui venait de s'écouler entre les deux congrès : la naissance virginal, les rapports de saint Paul avec Jésus. Rien des discussions ardentes qu'ils soulevèrent ne s'est retrouvé dans les actes de la section à Oxford ; tout au plus M. Porter, de Yale, fut-il amené, au cours de sa remarquable étude sur la place des livres sacrés dans la religion chrétienne, à parler de l'attitude respective de Jésus et de Paul vis-à-vis des Écritures. Quelques questions connexes furent abordées dans le mémoire de M. T. Witton Davies (Bangor) (*Judaism and Christianity their Relation*).

Il s'est heureusement trouvé une question d'« actualité » sur laquelle se sont rencontrées les recherches : c'est celle de la place occupée par l'eschatologie dans la doctrine primitive du christianisme : le professeur Peabody (Haward) tient pour la prédominance du moralisme dans cet enseignement originel (*New Testament Eschatology and New Testament Ethics*). Le professeur von Dobschütz montre les préoccupations eschatologiques commandant la vie religieuse et matérielle des premières communautés. La discussion, que dirigeait avec animation M. Sanday et dans laquelle MM. Burkitt et Lake ont apporté une intéressante argumentation, s'est rapidement développée et restera probablement comme le débat essentiel de cette section.

M. Babut, l'historien du Concile de Turin, résuma les importantes conclusions de ses travaux sur l'authenticité des canons de Sardique. Contre toute attente, cette question pour laquelle il se trouvait à Oxford des compétences indiscutées ne provoqua point l'intéressante controverse qu'elle eût méritée.

Le moyen âge chrétien dut se contenter d'une représentation singulièrement réduite ; deux mémoires furent consacrés au monachisme médiéval : Miss Gertrud Bell fit part d'observations qu'elle a elle-même recueillies sur les monastères et le monde monastique du centre de l'Asie Mineure. M. Bonet-Maury, dans un mémoire malheureusement écourté par l'heure, étudia les origines comparées des monachismes chrétien et

islamique. Le signataire de ces lignes proposa quelques règles pour l'emploi du mot de secte en hérésiologie latine. On regretta l'absence de M. Carlyle qui avait annoncé une étude sur le droit canon médiéval. L'art chrétien bénéficia de deux études descriptives : la première de M. Guimet où le directeur de notre Musée des Religions étudia le symbolisme complexe et la décoration gréco-égyptienne de l'appareil funéraire chez les chrétiens antinoïtes. De remarquables et abondantes photographies mises à la disposition des auditeurs augmentèrent encore l'intérêt pittoresque de cette lecture. Le prince de Teano, à qui les études archéologiques de tout ordre sont redevables de si actifs encouragements, présenta une monographie minutieuse sur la grande église de Damas.

D'intéressants essais de systématisation ont été proposés par M. Yriö Hirn, d'Helsingfors dans un mémoire intitulé : *Sacred Shrines of Catholic Art* qui n'est qu'un « abstract » d'un livre à paraître bientôt et où seront développées les idées de l'auteur sur l'origine de l'autel, sur le symbolisme de la messe, des tabernacles et ciboires et les idées magiques qui se rattachent en particulier aux reliques et reliquaires.

Il eût été à souhaiter, à notre sens, que l'on apportât en grand nombre à chacune des sections des relevés, si sommaires soient-ils, de l'apport historique fourni par les documents acquis depuis la dernière session par chaque discipline. Ces utiles notices ont été trop rares : pour la section chrétienne, nous n'en pouvons noter qu'une seule : c'est l'étude de M. K. Lincke, d'Iéna, sur quelques textes tirés des *Oxyrhynchus Papyri* de Grenfell et Hunt et relatifs au séjour de Jésus à Jérusalem, à l'activité et à la personne des apôtres Pierre et Paul. Le papier de M. Lincke avait encore un avantage : il a fourni aux savants réunis à la VIII^e section l'occasion d'un hommage unanime à la féconde activité de l'éminent archéologue oxonien, M. Grenfell.

Dans la neuvième section devaient s'inscrire les travaux concernant *la méthode et l'objet de l'histoire des religions*. Cette innovation fut accueillie avec une faveur unanime ; mais on ne saurait s'empêcher de constater qu'il y eut dans les travaux de la section une assez grave erreur d'orientation ; il se peut que se soient produites sur les mots de « méthode » et d' « objet » des équivoques qui ne se renouvelleront probablement pas : on a apporté à cette section un nombre trop considérable de mémoires qui traitaient non d'histoire des religions, mais de philosophie religieuse ou de l'emploi des méthodes critiques à des fins apologétiques

à peine dissimulées. Dans son adresse présidentielle, notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella, qui a dirigé les débats parfois délicats de cette section avec un tact et une prudence qu'on ne peut trop louer, définissait en termes excellents la part de contribution que devait apporter à l'« hiérologie » chacune des « sciences auxiliaires » de l'histoire des religions : ethnographie, folklore, préhistorique, philologie, psychologie, sociologie. La plupart des speakers se sont tenus un peu trop en dehors de ce cadre de réalités précises ; tantôt les travaux ont eu un caractère spéculatif trop marqué : *Materialismus, Kantianismus und Religion* par M. P. Deussen (Kiel), *Some Recent Movements in relation to the Philosophy of Religion* par M. C. C. Webb (Oxford) ; tantôt les sujets envisagés dépassaient de beaucoup les limites d'un « papier » destiné à un congrès et nécessiteront une lecture à tête reposée. Ce n'est pas méjuger de leur valeur intrinsèque que de ranger dans cette catégorie les travaux de MM. Leuba (*On the origin of Religion*), Garvie (*The religious consciousness in its earliest Phases*), Mark Baldwin (*The Genetic Study of Religions*), Titius (*Das Verhältniss von Religionsgeschichte und Religionspsychologie*).

On ne peut se dissimuler non plus que certains mémoires présentés à cette section n'aient eu quelque couleur de manifeste ou tout au moins n'aient affirmé de la part de leurs auteurs des tendances réelles ou apparentes à une systématisation subjective des faits religieux : le professeur L. P. Hobhouse affirme l'importance constante de l'éthique religieuse dans le développement des civilisations (*Sociological Aspects of the History of Religion*) tandis que M. Ernest Crawley proclame l'étroite connexité des faits religieux et des faits économiques (*The Social Dynamics of Religion*). M. L. H. Jordan, à qui nous devons de si estimables relevés statistiques et bibliographiques sur les progrès de nos études, et M. I. Abrahams, de Cambridge, ont tous deux proposé d'utiliser la méthode comparative pour la constitution d'une philosophie de la religion (*The Relation of comparative Religion to the History of Religion* et *A Science of comparative Religion*).

Nous ne doutons pas de l'avenir de cette section dans nos Congrès : souhaitons seulement qu'elle se consacre plus exclusivement à des questions de méthode concrète, sans souci de fins extrascientifiques, qu'elle profite du concours des savants amenés par le Congrès pour s'employer à ce qui devrait être la besogne essentielle des congrès, l'organisation des recherches communes, le relevé des acquisitions récentes de la science. L'on ne saurait assez dire combien apparaissent

à leur place en cette section des exposés du genre de celui qu'a présenté le professeur Richard D. Meyer (Berlin) : *Mythologische Studien aus der neueren Zeit*.

Un détail enfin : pourquoi ne pas réserver pour les séances générales des travaux d'histoire comparée des religions qui d'essence intéressent plusieurs sections à la fois ? Nous faisons plus spécialement allusion ici à l'excellente contribution apportée par notre collaborateur M. le professeur M. Söderblom, d'Upsal, *Holy Triads*.

P. ALPHANDÉRY.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LOUIS DE LAVALLÉE POUSSIN. — **Bodhicaryāvatāra**, *Introduction à la pratique des Futurs Bouddhas*. Poème de Çântideva, traduit du sanscrit et annoté. — Paris, Bloud et C^o, 1907, pp. xii-144.

M. de L. est fidèle à ses admirations. En 1892, il s'essayait à traduire plusieurs chapitres du Bodhicaryāvatāra. En 1898, il publiait en appendice, à la suite d'un gros ouvrage sur le Bouddhisme, le commentaire de Prajñākaramati sur le chapitre ix de ce poème. En 1901, il entreprenait la publication intégrale de ce commentaire dans la *Bibliotheca Indica*; cinq fascicules en ont déjà paru. Enfin il a donné entre temps à la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (t. X, XI, XII, 1905, 1906, 1907) une traduction du Bodhicaryāvatāra, qui forme maintenant un volume.

L'œuvre de Çântideva n'est point indigne de tous ces soins. Elle est le plus touchant témoignage de la foi bouddhique à son déclin. Composée entre le VII^e et le VIII^e siècle, elle palpite encore de ce sentiment de pitié attendrie qui fit la grandeur et la fortune du bouddhisme mieux que toutes ses spéculations de haute métaphysique. Çântideva n'est ni un dialecticien, ni un poète; c'est simplement une âme pieuse, et c'est là surtout son mérite et son intérêt. Il possédait à fond la littérature sacrée; témoin la longue compilation du Çikṣā samuccaya où il a recueilli des textes découpés un peu partout. Mais sa littérature ne l'encombre pas; s'il se pique de dissertar tout comme un autre sur l'être et sur le non-être, et de foudroyer les hérétiques à coups de raisonnement versifié, son émotion qu'il n'arrive pas, heureusement, à maîtriser dérange par ses gestes imprévus la savante ordonnance des syllogismes scolastiques: elle éclate en aveux d'humilité, en prières ardentes, en adjurations aux créatures trop négligentes. Sans doute sa langue est terne, son imagination est banale, sa versification est lourde; mais il a

la simplicité et la sincérité ; c'est presque assez pour lui donner une physionomie originale dans la littérature sanscrite.

En présence d'un mélange hétéroclite de scolastique et de sentimentalité religieuse, la besogne du traducteur semblait à coup sûr difficile ; mais M. de L. l'abordait avec de rares chances de succès. Personne n'est plus familier que lui avec le poème de Çântideva ; les problèmes de la dogmatique bouddhique le passionnent, comme l'attestent divers articles dispersés dans de savants recueils ; il a dépouillé en vue d'un lexique à venir les textes sanscrits du bouddhisme ; une sympathie naturelle l'attache aux âmes pieuses du monde indien. Sa traduction devait être excellente ; elle n'est que bonne. A vivre en contact prolongé avec les commentateurs hindous, M. de L. a contracté un goût immodéré pour la glose. Il a d'abord soudé le texte au commentaire, non sans marquer les joints par des crochets ; puis il s'est laissé entraîner, soit à fondre les deux parts, soit à gloser pour son compte. Encore si Prajñākaramati avait une réelle valeur ! Dépourvu de finesse et d'érudition, c'est un guide bien médiocre, et à suivre ses traces, M. de L. s'est laissé entraîner à délayer l'original, au détriment de la précision ou même de la justesse des idées ; trop souvent les difficultés se trouvent esquivées ou mal résolues par ce procédé. Ainsi, V, 86, Çântideva aborde la question délicate des tortures librement consenties. M. de L. traduit :

« Son corps qui pratique la Bonne Loi, il ne le fait pas souffrir pour un avantage médiocre [d'autrui] »

et il ajoute en note : « Ni le tibétain ni le commentaire ne soutiennent la lecture des mss. : *itarārtham* = « pour l'avantage d'autrui ». Le commentaire porte *alpārthanimitam* = « pour un petit avantage ». — On peut supposer *itvarārtham* = phran-thsegs ched-du = « pour un être médiocre ». — La supposition est parfaitement oiseuse, car le texte des mss. donne exactement le même sens. Les lexicographes (Amara, Hemaçandra) donnent le mot *itara* comme le synonyme de *nihna*, *apasada*, *jālma*, *ksullaka* = « un être méprisable ». Il faut donc traduire, sur le texte traditionnel :

« Son corps... il ne doit pas le torturer pour un être méprisable ».

Par une progression naturelle, Çântideva passe ensuite au sacrifice de la vie, V, 87 :

« Pour la même raison, il ne doit pas sacrifier sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites ; il doit la sacrifier pour quelqu'un qui est aussi charitable que lui : de la sorte, rien n'est perdu ».

Ainsi énoncée, la théorie surprend ; elle s'accommode mal avec la fré-

nésie du sacrifice qui est la marque propre du bouddhisme. M. de L., manifestement étonné lui-même, traduit en note la glose du commentateur, qu'il trouve « obscure » en certaines parties ; malgré la glose, malgré la version tibétaine qui soutiennent le texte des mss., M. de L. propose une correction. Le texte porte :

*tyajen na jvitam tasmād aṣuddhe karuṇḍāyae
tulyāḍāyae tu tat tyājyam ittham na parihtyate.*

M. de L. croit qu'il faut lire : *aṣuddha-karuṇḍāyae* et traduit sur cette base. En fait, et comme il arrive la plupart du temps, la prétendue correction fausse tout. Les mots incriminés forment régulièrement une proposition absolue au locatif, et le sens est :

« Il ne faut pas sacrifier sa vie dans un sentiment de pitié qui n'est point pur ; quand ce sentiment est bien équilibré [*samapravṛtte ḍāyae*, comm.], alors on peut la sacrifier ».

La traduction chinoise, que M. de L. aurait bien fait de consulter, confirme cette interprétation ; elle rend les mots *aṣuddhe karuṇḍāyae* par : « Le sentiment de pitié doit être tout pur ». L'erreur commise par M. de L. montre quelle distance sépare son bouddhisme du plan où se meut Çāntideva.

Deux vers plus loin, le lecteur se heurte à une proposition qui invite à réfléchir, V, 89 :

« [Le Bodhisattva] n'enseigne pas la loi profonde et sublime à des créatures médiocres ; il n'enseigne pas à des femmes si un homme n'est pas présent ; il pratique le même respect pour la loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] ».

On s'attend mal à voir un mahāyāniste aussi fervent que Çāntideva prêcher le même respect pour les deux Véhicules ; un peu plus loin, au témoignage même de M. de L. qui analyse son texte (p. 118, n. 3) Çāntideva enseigne « l'insuffisance du Petit Véhicule ». On s'attend encore moins à voir une prescription aussi grave glissée à la suite de menues prescriptions touchant la vie pratique. Le sanscrit porte :

hinoṭkrstesu dharmesu samam gauravam ācaret.

« La loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] » font au total deux lois ; pour exprimer la dualité, le sanscrit dispose d'un nombre spécial dont l'emploi est obligatoire. A suivre l'interprétation de M. de L., le pluriel *dharmesu* serait pour le moins incorrect ; il faudrait *dharmayoḥ*. Mais les expressions *hīnā dharmāḥ*, *uṭkrstā dharmāḥ* sont bien connues ; elles désignent les facteurs, misérables ou éminents, de la situation per-

sonnelle. Un des mss. (Minayeff, L') donne en marge le mot *sattvesu* comme la glose de *dharmesu*. C'est bien ainsi que l'entend aussi le traducteur chinois : « Il ne distingue entre les hommes ni puissant ni infime ». De la dogmatique transcendante où il s'était égaré, le précepte rentre dans la simple morale.

Çântideva énumère ensuite sommairement des règles de tenue ou de bienséance. Après une prescription sur le coucher, vient en dernier lieu ce demi-vers, V, 96 :

« Il est attentif; il se lève promptement et sans délai, conformément à la règle stricte ».

M. de L., qui donne en note une partie du commentaire, n'en observe pas moins que « le passage est obscur ». Mais l'expression *laghūtthānah* a une valeur bien établie; Burnouf l'a déjà discutée dans une note du Lotus de la Bonne Loi, p. 426, où il signale encore son emploi dans le Divyāvadāna. Le dictionnaire abrégé de Böhlingk propose comme traduction de ce terme : « bei allem schnell bei der Hand seiend », ce qui est exact. Il convient donc de traduire ainsi ce demi-vers :

« Il doit être toujours prêt à tout en pleine conscience, plus encore, absolument, quand c'est en vertu d'une prescription impérative ».

Ce n'est pas seulement dans les détails que l'esprit du texte a souffert. M. de L. n'a pas craint de mutiler l'œuvre qu'il présentait au public. La traduction s'arrête au IX^e chapitre; le Bodhicaryāvatāra en comprend dix. M. de L. accumule loyalement dans une note toutes les preuves qui démontrent l'authenticité du X^e chapitre; il aurait pu ajouter encore, comme une preuve de plus, si superflue qu'elle pût être, que la traduction chinoise (où manquent pourtant une partie du II, le III et le IV) contient aussi ce chapitre. On ne saurait soupçonner M. de L. d'avoir esquivé la difficulté; deux des commentateurs déclarent expressément que le texte est trop facile pour réclamer un commentaire. Mieux encore : le chapitre X est un des cinq chapitres dont M. de L. a publié la traduction dès 1892; il pouvait se contenter de reproduire cette traduction. Est-ce au moins de propos délibéré, en vertu de raisons expresses, que M. de L. a opéré cette amputation? « Il entraînait dans mon intention, affirme-t-il, de publier la traduction du dixième chapitre ». Nous sommes donc en présence d'un mystère insondable? Inclignons-nous! Mais M. de L. se console, et croit nous consoler, à la pensée que le chapitre supprimé, « remarquable surtout par ses invocations à Vajrapāni, à Mañjuḥosa et à Mañjuçri, [est] assez pauvre au point de vue

philosophique ». Impossible de mieux justifier l'adage : « *Traduttore, traditore* ». Le X^e chapitre est la conclusion nécessaire et pour ainsi dire organique de tout l'ouvrage. Çântideva, qui se défend d'ambitions littéraires, écrit le Bodhicaryāvatāra à l'adresse de son âme ; le poème, et c'est là son charme unique dans la littérature sanscrite, est une sorte d'exhortation intime où l'auteur s'encourage à poursuivre le salut des créatures et se remémore avec autant de piété que de science les étapes de ce long chemin. Il définit d'abord la pensée de Bodhi qui voue définitivement le Bodhisattva à sa tâche libératrice (I) ; les pratiques du culte et la confession des péchés (II) ont pour objet d'éliminer les forces contraires ; puis vient la mise en train (III), et l'application soutenue (IV) qui permettra d'atteindre successivement les cinq Perfections cardinales, de moralité (V), de patience (VI), de force (VII), de recueillement (VIII), de science (IX). Mais jusqu'ici l'œuvre du Bodhisattva garde encore un air d'égoïsme ; ses efforts, après tout, s'ils ont profité par surcroît aux autres, ont essentiellement servi ses progrès personnels. C'est alors qu'intervient l'effet en retour (X) ; le Bodhisattva projette par contre-coup sur les créatures les fruits des mérites qu'il a accumulés ; la tendresse infinie de Çântideva s'épanche en bénédictions sur l'univers entier. Jamais la charité n'a trouvé d'accents plus ardents que dans cette âme parvenue à la Perfection de la Sapience : « Que tous obtiennent l'objet de leur désir, et pour leur bien ! Que ceux qui avaient peur soient rassurés, ceux qui sont dans le chagrin soient réjouis, ceux qui sont dans le trouble soient calmes et sereins ! Santé pour les malades, chute de toutes les chaînes, force pour les faibles, amour de tous pour tous ! Paix sur tous les chemins pour tous ceux qui voyagent !... Ceux qui sont égarés dans l'épaisseur des fourrés, qu'ils retrouvent la caravane ! qu'ils n'aient à redouter ni les brigands, ni les tigres ! » (20-25). Pour opérer ces miracles, le candidat à la Bodhi ne compte pas sur ses forces seules ; il appelle à son aide les Bodhisattvas divins ; la mythologie du Bouddhisme, trop souvent représentée comme une collection de figurants, s'anime et se transfigure au regard du fidèle. Le théologien qui raisonnait tout à l'heure sur le corps et les sensations, sur le vide et les qualités, tend maintenant la main comme un enfant à ses anges gardiens. C'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ; et si M. de L. le sait, ses lecteurs, déçus par sa faute, continueront à s'imaginer le Bouddhisme comme une secte de philosophes.

J'ai insisté peut-être à l'excès sur les lacunes ou les insuffisances de ce travail ; c'est qu'avec un savant comme M. de L. on a le droit d'être

exigeant. Je n'ai pas dit, parce que cette constatation était presque superflue, que cette traduction est dans l'ensemble une œuvre honorable ; si on songe aux difficultés d'un texte hérissé d'expressions techniques, bourré d'allusions souvent très obscures, on apprécie le mérite du traducteur et on lui sait gré d'avoir ouvert au public une œuvre qui doit l'intéresser.

SYLVAIN LÉVI.

EDOUARD NAVILLE. — **The XIth dynasty temple at Deir el Bahari.** Part I (with chapters by R. Hall and E. R. Ayrton). 28th *Memoir of the Egypt Exploration Fund.* In-4° de 75 pages et 31 planches. — Londres, Quaritch, 1907.

Le site de Deir el Bahari semblait devoir être abandonné par M. Naville après les fructueuses campagnes de déblaiement du grand temple élevé par la reine Hâthsopsitou de la XVIII^e dynastie. En 1903, l'idée vint de parachever l'œuvre en explorant la nécropole de la XI^e dynastie dont plusieurs tombes avaient déjà rendu de très beaux monuments. La fortune a voulu que M. Naville et ses collaborateurs découvrirent là un autre temple, d'un intérêt tout nouveau. C'est celui dont ils rendent compte dans un volume qui commence une série nouvelle sur Deir el Bahari.

Le chap. II, dû à M. Hall, donne l'histoire de la découverte du temple de la XI^e dynastie, chapelle funéraire du roi Neb-hetep-Ri Montouhetep II. A gauche du temple de la XVIII^e dynastie, sur le site appelé *Zeserit (la Sublime)*, s'étendait la nécropole de la XI^e dynastie. Le papyrus Abbott nous apprend qu'à la XX^e dynastie la tombe pyramidale du roi Neb-hetep-Ri Montouhetep était encore intacte et avait échappé aux violences de la bande noire qui pillait les tombeaux des rois. Le nom même de la tombe pyramidale était connu : *Akhou Asitou Neb-hetep-Ri* « glorieuses sont les places de Neb-hetep-Ri » ¹. La chapelle fut longtemps un des plus importants sanctuaires de la rive gauche de Thèbes ; une inscription du tombeau d'Anna la cite presque immédiatement après Louxor. Quelques fragments avaient été retrouvés déjà par Mariette et Maspero, mais la découverte du temple proprement dit est bien l'œuvre personnelle de M. Naville et de ses collaborateurs.

1) Mariette, *Catalogue d'Abydos*, stèle n° 605.

L'importance de la trouvaille est d'autant plus grande que le nouvel édifice se trouve être le seul temple du Moyen Empire qui nous soit parvenu en état satisfaisant de conservation, et le plus ancien de la région thébaine.

La fouille débuta en novembre 1903; on trouva d'abord une rampe qui aboutissait à un amas confus de blocs établis sur un plan horizontal. Tout autour on déblaya un mur d'enceinte en blocs magnifiquement taillés dans le style du Moyen Empire. Le mur délimitait une plateforme artificielle sur laquelle on ne tarda pas à découvrir un pilier carré au nom du roi Montouhetep, puis un autre, enfin toute une série; plus loin, ce furent des piliers octogonaux¹. On reconnut par la suite que la colonnade rectangulaire se développait en deux rangs sur les trois faces d'un carré, à l'intérieur duquel la colonnade octogonale formait un second carré sur trois rangs (sauf la face ouest qui n'a que deux rangs). Entre les deux colonnades, un épais mur de briques fut retrouvé, assez bien conservé sur le côté nord, en débris insignifiants sur les autres côtés. Des fragments de bas-reliefs représentant soit les rites de fondation, les rites du couronnement, des scènes de chasse et de navigation, étaient gravés sur le revêtement de calcaire adhérent au noyau de briques (pl. XII-XVI). De la première à la deuxième colonnade, on allait par une rampe aboutissant à une porte en granit rose, dont le seuil subsiste encore.

Derrière la porte, et à l'intérieur de la colonnade octogonale, la fouille de 1905 révéla une plateforme carrée d'environ 20 m. de côté; la masse n'a plus actuellement que 3 mètres de haut. On a trouvé plusieurs fragments d'une corniche qui a dû décorer le sommet de la plateforme. Celle-ci n'était donc pas autre chose qu'un piédestal, une base, sur laquelle s'élevait une construction. Comment définir celle-ci? Ce ne peut être ni un autel ni un sanctuaire, auquel conduirait un chemin d'accès, ni même un obélisque comme au temple d'Ousirniri déblayé à Abousir par MM. de Bissing et Borchartt. Il ne peut y avoir eu ici qu'une petite pyramide du type que les monuments thébains et les vignettes du Livre des Morts nous dépeignent fréquemment.

Le noyau de la construction était probablement de briques, avec un revêtement en pierre blanche, matériaux trouvés les uns et les autres dans les débris. Cette hypothèse correspond bien à ce que nous savons

1) Le mieux conservé de ces piliers a encore 3 mètres de haut.

du nom de la tombe, qui s'accompagne du déterminatif hiéroglyphique de la pyramide.

On a cherché en 1905 la tombe au centre de la base. Ce fut en vain : au travers de sept couches de matériaux différents, on toucha le sol vierge au-dessous d'un pavement rocheux. Aucune trace de caveau ne fut relevée. Il en fallut conclure que la pyramide n'était ici qu'un motif architectural de temple funéraire. Jadis, au temps des dynasties memphites, le roi était enseveli sous la pyramide ; ici, la tombe réelle se dissimulait derrière le temple pyramidal, dans un caveau creusé au flanc de la montagne. Sur la paroi ouest de la colonnade, les fouilles de 1906 révélèrent une cour encadrée d'un portique ; un plan incliné conduisait à un souterrain creusé dans le roc et placé dans l'axe de la pyramide. Ce qu'on trouva, en 1907, au bout du souterrain, ce fut une chambre de granit, et dedans un naos qui ne contenait pas le corps, mais semblait destiné au culte du *Double* royal. Mais le tome I de M. Naville ne nous donne pas la description du caveau ; nous la trouverons dans le prochain volume.

Autour de la pyramide, on découvrit des tombes, les unes dissimulées le long de la colonnade extérieure nord, les autres rangées sur la face ouest, comme à l'entrée du caveau royal. Là se trouvaient six naos ou chapelles de princesses du harem royal, prêtresses d'Hathor, enterrées autour du tombeau « spirituel » de leur époux. Ces naos, qui ont été surajoutés au plan primitif, se groupent trois au nord, trois au sud de la paroi ouest. Ils étaient richement sculptés et peints ; ce qui reste des bas-reliefs indique leur destination : c'étaient les chapelles des tombes voisines où étaient enterrées six princesses ; l'une d'elles est la femme du roi Neb-hetep-Ri II, la reine Aâshait dont le type physique est plutôt éthiopien. Une description complète de ces naos sera donnée au prochain tome.

Les tombes attenantes aux naos et celles voisines des colonnades extérieures ont livré le mobilier funéraire ordinaire, les figurines de serviteurs habituelles (Pl. IX) et quelques momies bien conservées, comme celles de la prêtresse Kemsit et de la princesse Henhenit (Pl. X). De toutes ces tombes, les plus intéressantes par le contenu étaient celles des princesses Kaouât et Kemsit. La première avait gardé intact un sarcophage en calcaire blanc très fin, composé de plusieurs blocs assemblés avec un art parfait. Les quatre faces sont gravées de reliefs d'un très beau style et merveilleusement conservés ; ils nous retracent une partie de la vie future de la princesse Kaouât dans sa tombe. Sur

un des côtés nous voyons la chambre (d'après M. Naville le *pa-douait*) où l'on présente à la défunte les fards, les huiles canoniques et les parures sacrées, à côté des offrandes variées. Plus loin, nous sommes dans une chambre plus vaste. Assise dans un fauteuil, un miroir à la main, la défunte reçoit une coupe de la main d'un servent, tandis qu'une femme, placée derrière elle, la coiffe et pique une épingle dans ses cheveux : scènes de toilette familières que nous n'avions pas encore trouvées dans les tombes d'Égypte. Tout près, un bouvier traite les vaches qui fournissent le lait dont il remplira la coupe. De l'autre côté du sarcophage, la défunte mange les aliments solides et se prépare à oindre son visage avec un fard dont elle humecte ses doigts, tandis qu'une servante l'évente avec une aile d'oiseau.

Plus intéressant encore était le sarcophage de Kemsit; mais il est aujourd'hui en mille pièces. Avec ces morceaux épars, M^{me} Naville, la précieuse collaboratrice à qui nous devons les dessins des documents trouvés par son mari, a su restituer l'œuvre complète (pl. XXII-XXIII). Les motifs de la décoration étaient sensiblement les mêmes : la princesse à sa toilette, buvant et mangeant; les serviteurs apportant parures et offrandes, et trayant les vaches pour abreuver de lait la défunte; mais ici, les bas-reliefs sont finement peints de couleurs délicates, encore très vives. Grâce à cela, nous savons que la défunte était de couleur noire; il semble bien que ce fût une négresse; d'ailleurs le corps d'une momie trouvé là était du type nègre.

En dehors de ces documents de la XI^e dynastie, le site a donné deux autres séries de monuments d'une importance capitale.

Ce sont d'abord, dans la cour sud, six torsos de statues du roi Ousirtasen III de la XII^e dynastie. Leur présence nous est expliquée par une superbe stèle en granit rose, découverte en 1906. Dans le cintre, Ousirtasen III consacre des offrandes au dieu Amon d'une part, à son ancêtre Montouhetep II d'autre part : une longue inscription nous donne ensuite le texte d'un « décret royal pour le prophète d'Amon, les haruspices dans le temple d'Amon à Thèbes, les officiants, les prêtres, les tenanciers, les haruspices du temple de Montouhetep II ». Suit le détail d'une fondation d'offrandes variées à fournir chaque jour dans un édifice appelé « la Fosse de Neb-hetep-Ri », et provenant soit d'une fondation spéciale pour le culte du roi adoré, soit des offrandes présentées aux temples d'Amon à Thèbes. M. Naville a réuni d'autres textes qui prouvent la continuité du culte de Montouhetep II sous la XIII^e, la XVIII^e et la XIX^e dynastie.

En dehors de l'enceinte du temple, le long de la montagne et tout près du temple de la XVIII^e dynastie, un éboulement fortuit mit à nu le 7 février 1906, l'entrée d'une petite chambre creusée dans le roc et revêtue de dalles sculptées et peintes, formant voûte. A l'intérieur, une superbe vache, de grandeur naturelle, en calcaire peint et doré, attestait la présence de la déesse de la montagne, la grande Hâthor. Sur les trois parois de la *cella*, on voyait le roi Thoutmès III adorant Hâthor sous sa forme animale et humaine et Amon Thébain. La vache elle-même témoigne de cette adoration. Deux figures humaines font groupe avec elles : un roi est debout devant ses pattes antérieures; un enfant royal agenouillé prend le pis sous le ventre et tette la vie divine; les cartouches sont au nom d'Aménophis II, mais il se peut que ce roi ait inscrit son nom sur un monument consacré par son père Thoutmès III, ainsi qu'en témoignent les reliefs de la *cella*. La vache de *Deir el Bahari*, aujourd'hui au musée du Caire, est le plus bel animal sculpté que l'Égypte nous ait conservé : au point de vue religieux, il est très important de posséder une chapelle intacte, munie de la statue divine.

Le second volume nous réserve l'histoire de l'excavation du sanctuaire souterrain qui complète l'édifice décrit dans le premier volume. Jusqu'à présent ce « temple » ne nous donne ni salle pour le culte, ni statue adorée; nous n'avons eu nouvelles que de colonnades, de pyramide, et de tombes voisines; rien ne ressemble à un sanctuaire dans la partie du temple qui nous a été décrite. La description du souterrain où était adoré le roi Montouhetep nous permettra sans doute d'avoir une idée plus claire de ce que pouvaient être les « temples de double » mentionnés si souvent dans les textes de l'Ancien et du Moyen Empire, et la question se posera de savoir s'ils ressemblent ou non aux temples dits funéraires que plus tard les rois du Nouvel Empire ont élevés si nombreux sur ce même côté occidental de la plaine thébaine.

ALEXANDRE MORET.

OTTO WEBER. — **Forschungsreisen in Süd-Arabien bis zum Auftreten Eduard Glasers.** (Der alte Orient, VIII, 4.)

In 8°, 34 p. avec cartes et figures. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 60 Pf.

Plaquette intéressante et utile, mais qui le serait davantage, si l'auteur, au lieu d'arrêter son récit juste au moment psychologique, nous

permettait d'entrevoir le résultat, présumé immense, des voyages de Glaser. Que contiennent ces fameux estampages, précieusement conservés dans des caisses depuis 1894? Le saurons-nous jamais, maintenant que l'explorateur yéménite a disparu du monde des vivants?

Il y eut toujours de graves dangers à vouloir pénétrer dans l'Arabie, que ce soit la septentrionale aussi bien que la méridionale, et plus d'un explorateur européen a payé de sa vie d'avoir voulu franchir les barrières dressées par les fanatiques de l'Islâm. M. Weber retrace rapidement l'historique des voyages accomplis dans le sud de l'Arabie, voyages de recherches géographiques, ethnographiques, botaniques et épigraphiques.

La série s'ouvre par le nom d'un Italien, Lodovico di Barthelemi (1508) et d'un Français, de la Grelaudière (1712), qui pénétrèrent dans cette *terra incognita*. Puis c'est la mission danoise (1761) qui procède à une enquête scientifique et méthodique; parmi les membres de cette mission se trouvaient l'illustre Niebuhr, le peintre Bauernfeind, l'orientaliste von Hagen. Niebuhr ne vit pas d'inscriptions, mais on lui signala des endroits où il y en avait. Le savant russe, Dr U. J. Seetzen, suivant les traces de Niebuhr, découvrit (1810) près de Jérim, les premières inscriptions. Puis, c'est l'Anglais Wellstedt (1835) qui exécute d'importants travaux dans la même région, et que suivent bientôt deux de ses compatriotes, Hulton et Cruttenden. A la même époque, le missionnaire allemand Joseph Wolff, traversait le pays, cherchant à convertir les Juifs et répandant à profusion des exemplaires du N. T. Le voyage de Botta (1837) avait surtout pour but de s'occuper d'histoire naturelle.

M. Weber rend ensuite justice au mérite de von Wrede, que l'on qualifia en son temps (1843) d'imposteur, prétendant que le récit de ses voyages était dû à une belle imagination.

L'époque brillante pour la moisson des vieux textes sud-arabes date de 1843 et des voyages heureux que fit le pharmacien français Joseph Arnaud. C'est lui qui, le premier, visita l'inaccessible Marib, la vieille capitale du royaume sabéen; il s'est acquis une gloire impérissable en rapportant 56 inscriptions qui permirent à l'orientaliste Fulgence Fresnel de fonder le déchiffrement des textes himyarites et sabéens.

En 1869, M. Joseph Halévy fit voile pour Aden, chargé par le ministère de l'Instruction publique de recueillir de nouveaux matériaux pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*. Malgré les déboires, les difficultés de tout genre qui sont le contingent coutumier de pareilles expédi-

tions, M. Halévy rapporta 686 copies d'inscriptions. Après lui, la région fut successivement explorée par von Maltzan (1870-1871), par Charles Millinger (1873), par Renzo Manconi (1877-1880), par Schapira, l'antiquaire juif de Jérusalem (1879), enfin par l'Autrichien Siegfried Langer (1882). Les voyages de Glaser vont de 1882-1894. L'année 1882 marque une date unique dans l'épigraphie sud-arabique : « Von nun an (p. 29) tritt die Persönlichkeit Eduard Glasers in den Vordergrund, alle überragend, die vorher und nachher den gleichen Zielen zugestrebte haben ». Ici s'arrête l'exposé historique de M. Weber. L'historien impartial devra ajouter une ombre à ce tableau : les exigences inacceptables de Glaser qui, pendant quinze ans, ont entravé les progrès de la science dans un domaine encore insuffisamment exploré.

F. MACLER.

GEORGE AARON BARTON, Ph. D. — **The International Critical Commentary.** The Book of Ecclesiastes. — Edinburgh, T. et T. Clark, 1908. 8/6 sh. 212 pages.

Nous avons parlé déjà, à propos du Livre des Psaumes du Dr Briggs¹, de la magistrale publication qu'est le *International critical Commentary*. Nous n'y revenons pas. L'ouvrage de M. Barton répond, lui aussi, aux espérances que ce commentaire a fait naître. Il a pour sujet l'écrit le plus étrange assurément de l'A. T., le livre d'un philosophe sceptique ou à peu près, et d'un vieillard pessimiste, dans un recueil où éclate la foi en Dieu la plus triomphante et l'espérance d'un glorieux avenir. Ce livre présente même une si curieuse union du doute et de la foi religieuse que plusieurs auteurs modernes, MM. Haupt et Siegfried en particulier, ont cherché à répartir les sentences groupées sous le nom du *Kohélet* entre plusieurs auteurs de tendances opposées. M. B., avec raison croyons-nous, maintient l'unité essentielle de l'Ecclésiaste; il en détache seulement deux séries de gloses, les unes inspirées par la *Hokma* (Sagesse) hébraïque, et qui pourraient fort bien appartenir à l'éditeur final du livre; les autres dues à un *Hasid*, ou croyant, désireux de mettre dans cet ouvrage, considéré comme l'œuvre de Salomon, quelques-unes au moins des affirmations de l'orthodoxie juive.

Le problème de l'intégrité du livre n'est qu'un des sujets abordés

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, p. 120 et suiv.

par M. B. dans sa remarquable *Introduction*. Il y passe en revue tout ce qui concerne le texte du *Kohélet*, l'interprétation qu'il a reçue à travers les âges, les questions d'analyse et de métrique, enfin les rapports qu'il soutient avec la littérature juive contemporaine d'une part et la philosophie grecque d'autre part. Sur ce dernier point il établit par plusieurs preuves l'originalité de l'auteur juif, malgré des ressemblances extérieures avec le Stoïcisme ou l'Épicurisme. Un des couplets de la vieille épopée babylonienne de Gilgamès le met sur la voie d'une autre supposition, des plus tentantes. Le *Kohélet* aurait connu et même traduit certaines pensées caractéristiques de cet antique poème. Le judaïsme en sa personne traverserait la même phase de scepticisme découragé que, 2.000 ans auparavant la religion babylonienne avait connue et que, peu après lui, la Grèce connaîtra à son tour. Il faut, quant à cette dernière, parler plutôt de phénomènes parallèles que d'emprunts directs.

Le Commentaire lui-même, comme ceux qui l'ont précédé, scrute le texte sous toutes ses faces, l'expliquant en anglais aux profanes, discutant les mots hébreux pour les spécialistes. C'est dire quelle contribution précieuse il apporte, malgré tous les travaux antérieurs, à la vraie compréhension de ces douze chapitres et par là même à l'un des aspects les plus inattendus de la religion juive, deux siècles avant notre ère.

CHARLES MERCIER.

CHARLES MERCIER. — **Les Prophètes d'Israël.** — Saint-Blaise et Roubaix, Foyer solidariste, 1908, 1 vol. in-8, 156 pages. Prix : 1 fr. 60.

La lecture de ce petit volume nous a procuré une grande jouissance. C'est un simple travail de vulgarisation, mais si bien fait qu'il mérite d'être répandu dans tous les milieux qui s'intéressent aux questions religieuses et morales. L'auteur possède admirablement son sujet. Il est au courant de toutes les questions qui s'y rapportent. L'histoire politique, religieuse et littéraire d'Israël lui est tout à fait familière. Il accepte en outre franchement les résultats indéniables de la critique sacrée de nos jours. Son travail n'entre toutefois pas dans les questions de critique. Il les respecte sans en parler, ou bien il se contente d'y

faire des allusions discrètes, quand il le faut pour orienter le lecteur. Il n'expose que les résultats positifs du prophétisme israélite. Il n'en tend pas moins un grand service à la science biblique moderne, en montrant, par le fait, toute la valeur religieuse et morale des principaux écrits de l'Ancien Testament envisagés et traités d'après la méthode purement historique.

M. Mercier ne s'occupe que des prophètes écrivains, au sujet desquels nous sommes le mieux renseignés et dont nous possédons des écrits. Voici en quels termes lui-même, dans l'Avant-Propos, indique le but qu'il poursuit : « Notre but, c'est de faire revivre, dans de courtes esquisses historiques, la personnalité des principaux de ces prophètes, en les plaçant dans l'époque où ils ont vécu et au milieu des circonstances qu'ils ont dû traverser. »

C'est bien ce que fait l'auteur. Au sujet de chaque prophète, il retrace la situation politique, religieuse, morale et sociale de l'époque où il a exercé son ministère. Il nous le fait connaître lui-même, en tant que les renseignements encore à notre disposition le permettent. Puis, après cette orientation générale, il expose les principaux traits de son enseignement. Chaque prophète devient ainsi un personnage réel et vivant, ayant son caractère et ses idées propres, ancré dans les circonstances de son temps et inspiré par elles dans son ministère. Nous sommes, de cette façon, à cent lieues de l'ancienne méthode dogmatique, qui faisait des prophètes des êtres effacés, purement passifs, préoccupés uniquement ou à peu près de prédire l'avenir, surtout les temps messianiques. Autrefois, on jugeait en effet les prophètes d'Israël principalement d'après les apocalypses postérieures et d'après les vues populaires sur le prophétisme exprimées dans les parties légendaires des livres historiques de l'Ancien Testament ou dans les parties inauthentiques des livres prophétiques eux-mêmes. C'était confondre le prophétisme avec l'art de la divination qu'on rencontre dans toutes les religions inférieures, tandis que le prophétisme éthique et supérieur en Israël, à partir du VIII^e siècle avant notre ère, se distingue essentiellement de cet art vulgaire et le combat même comme un faux prophétisme. M. Mercier, qui procède d'une manière vraiment historique, nous présente les prophètes sous un jour tout autre, comme de véritables prédicateurs et des hommes d'action, cherchant à exercer une puissante influence religieuse, morale, sociale et même politique sur leurs contemporains, par leurs paroles d'abord et par leurs écrits ensuite.

Les figures d'Amos et d'Osée, d'Esaië, de Jérémie et d'Ezéchiel, sont

naturellement dépeintes avec le plus de netteté, parce que nous sommes le mieux renseignés à leur sujet. Touchant ce dernier, notre auteur aurait mieux pu faire ressortir qu'une ère nouvelle s'ouvre avec lui. Tandis que jusque-là tous les grands prophètes combattent le vain formalisme ou ritualisme religieux, Ezéchiël, autant prêtre que prophète, le favorise en effet. Il cherche à concilier le prophétisme et le culte traditionnel. Il devient ainsi le père du judaïsme, grandement dominé par le ritualisme et plus tard par le pharisaïsme, l'ennemi juré de Jésus, restaurateur du prophétisme purement éthique. Des considérations de ce genre n'entraient sans doute pas directement dans le plan spécial de notre travail, qui, s'adressant avant tout au grand public, ne veut lui offrir que des résultats positifs. De cette manière, on n'apprend, il est vrai, à connaître que le côté lumineux du prophétisme israélite.

Au sujet du second Esaïe, on voudrait aussi une caractéristique plus nette et plus complète de la supériorité et de l'originalité de ce penseur, car c'en était un. Mais M. Mercier voulait évidemment restreindre son travail à un petit volume. Nous souhaitons de tout cœur que celui-ci ait beaucoup de succès et rende bientôt une seconde édition nécessaire, afin de permettre à l'auteur de le compléter, en ajoutant, dans une série de cas, plus de développements et en faisant encore plus de citations des plus belles pages des livres prophétiques.

C. PIEPENBRING.

J. G. FRAZER. — **Adonis Attis Osiris.** *Studies in the history of oriental religion.* 2^e édition revue et augmentée. 1 vol. in-8° de xix-452 pages. — Londres, Macmillan, 1907. Prix : 10 sh.

Cette seconde édition, parue un an après la première, forme le tome IV de la troisième édition du célèbre *Golden Bough* qui doit comprendre cinq volumes¹. Les modifications au texte primitif sont peu importantes

1) Voici les titres annoncés de ces volumes : I. *The Magic Art and the Evolution of Kings.* — II. *The Perils of the Soul and the Doctrine of Taboo.* — III. *The Dying God.* — IV. *Adonis, Attis, Osiris.* — V. *Balder the Beautiful.* — Les deux premiers doivent paraître incessamment, les deux derniers vers la fin de 1909.

et nous n'avons qu'à renvoyer aux deux comptes-rendus de la première édition qui, eu égard à l'importance de l'œuvre et à ses contacts divers, ont été donnés par la *Revue de l'histoire des Religions* (1906, II, p. 436-440 et 1907, I, p. 113-115). De plus, en exposant les idées de M. Frazer sur Osiris, à propos du *Sacrifice en Égypte*, M. Moret (*ibid.*, 1908, I, p. 81-101) a pu utiliser déjà la seconde édition. Les seuls changements notables consistent en additions qui dépassent une centaine de pages. D'abord, un chapitre « Sacred Men and Women », puis un paragraphe « Influence of Mother-Kin on Religion » et trois appendices « Moloch the King », « The Widowed Flamen » et « Some Customs of the Pelew Islanders ».

Le chapitre nouveau traite de la prostitution sacrée. Le savant auteur repousse l'explication proposée par MM. Farnell et Fr. Cumont d'après laquelle l'acte de déflorer une jeune fille était considéré comme entraînant de tels dangers, que le mari s'en remettait pour cet office à un étranger. En d'autres termes, on aurait là une forme atténuée d'une ancienne exogamie. Pour M. Frazer, toute fille avant le mariage devait rester au service de la divinité et servir à la répétition des rites qui assuraient la fécondité. Dans la suite, on crut suffisant le sacrifice de la virginité et même l'offrande de la chevelure. Il fallut alors, pour l'accomplissement des rites, instituer des prostituées de profession qui restèrent attachées aux temples.

L'explication est séduisante et elle échappe aux objections que le savant auteur oppose à la théorie adverse, à savoir que celle-ci ne tient compte ni du caractère religieux de la coutume, ni du fait que les prostituées sont parfois mariées, ni de la prostitution répétée de la même femme, ni que « des hommes consacrés » ou *qedéchim* se rencontrent à côté des *qedéchat*, ni enfin de ce que les prostituées reçoivent un salaire. Et c'est l'occasion d'un remarquable exposé des coutumes de ce type dans l'Inde, l'Afrique occidentale et l'Asie antérieure.

Cependant, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le point faible de l'argumentation de M. Frazer consiste dans l'identité admise *a priori* entre la perte de la virginité et la prostitution réelle et répétée. C'est simplifier les faits à l'excès. Comment expliquer que les rites accomplis d'abord par l'élite de la société aient été confiés à la classe la plus basse des serviteurs du temple? Car il ne faut pas oublier que, dans la hiérarchie du personnel religieux, les *qedéchat* et les *qedéchim* figurent au dernier rang : ce sont les *kelabim* (chiens) à Chypre, certainement des hommes car ils reçoivent un salaire. Non seulement ces individus ne

jouent aucun rôle dans les rites, mais, si l'on en juge par les Galles à Hiérapolis, il est probable qu'ils ne pénétraient pas dans le temple. Leur institution ne paraît donc se rattacher en rien à la coutume qui livrait une jeune fille à un étranger avant le mariage et cette dernière pratique, nettement distinguée de la véritable prostitution sacrée, pourrait en effet résulter de l'ancienne exogamie. Le cadeau dû par l'étranger s'expliquerait assez bien comme prix du sang.

L'appendice sur « Moloch the King » expose, sans l'adopter, une suggestion du Prof. Kennet qui voit dans Moloch, non un dieu, mais le roi d'Israël, car *ham-melek*, le vrai nom d'où les Septante ont tiré Moloch, signifie « le roi ». Les premiers-nés lui étaient sacrifiés pour prolonger sa vie. M. Frazer résiste, et il faut l'en féliciter, à la tentation d'ajouter un curieux épisode à l'incarnation du dieu par le roi. Il n'est guère douteux, en effet, que Molok ou *ham-melek* = *Melek-Qart* = Melqart de Tyr.

Encore une fois, on ne saurait trop louer la richesse de la documentation, la valeur des idées et cette netteté dans l'exposition qui assurent au *Golden Bough* une place hors de pair.

RENÉ DUSSAUD.

GUSTAV DALMAN. — **Petra und seine Felsheiligtümer.** 1 vol. gr. in-8° de viii-364 pages et 347 figures. — Leipzig, Hinrichs, 1908.

Depuis sa découverte, au début du xix^e siècle, Pétra a particulièrement intéressé les archéologues et les historiens de l'art. Les excellents relevés de MM. Brünnow et von Domaszewski publiés dans le premier volume de leur *Provincia Arabia* (1904) ne laissent plus à glaner en fait d'architecture ou de décoration. Il n'en va pas de même pour les installations cultuelles. L'attention ne fut sérieusement appelée sur elles qu'à partir de 1900, d'abord par les Américains Robinson et Curtiss, puis par le P. Savignac (1903) et M. Musil (1907). Il manquait une description complète et une étude d'ensemble. M. Dalman, directeur de l'Institut scientifique allemand de Jérusalem, fournit l'une et l'autre dans le beau et magistral volume que nous annonçons. Tous les sanctuaires de Pétra depuis les temples jusqu'aux moindres proscynèmes y sont catalogués. Abstraction faite des sanctuaires cananéens mis au jour par les fouilles récentes de Gézer et de Megiddo, les lieux de culte de

Pétra sont les plus intéressants de tout l'orient sémitique et, en tout cas, ils forment l'ensemble le plus remarquable et le mieux conservé. Ils nous renseignent non seulement sur les cultes nabatéens, mais encore sur les cultes sémitiques voisins. Les comparaisons de détail avec le culte israélite sont des plus instructives.

Après un rapide exposé destiné à familiariser le lecteur avec la position de Pétra, ses ressources et son organisation, l'auteur résume ce que nous savons sur les dieux nabatéens : Dusarès, Allât sa parèdre qui, vraisemblablement, se dédoublait — en tant qu'étoile Vénus — en al-'Ouzza et Manât. Le panthéon nabatéen qui comptait encore quelques dieux secondaires s'est accru d'un certain nombre de rois nabatéens divinisés, particularité que M. Clermont-Ganneau a le premier signalée en alléguant les noms propres du type théophore formés avec le nom royal, et un passage de Stéphane de Byzance. Ce dernier texte fut confirmé par la mention du « dieu Obodas » dans une inscription. D'autre part, les PP. dominicains de Jérusalem et M. Musil retrouvaient à 'Abdé le tombeau de ce roi divinisé. Une invocation à Zeus Obodas datée de 293 ap. J.-C. témoigne de la longue durée de ce culte.

Les rois divinisés mis à part, les Nabatéens localisaient leurs dieux dans une pierre dressée ou bétyle. Celle-ci posait sur un soubassement parfois très important et très orné qui n'est autre que la *ka'bou* de saint Épiphane (analogue à la *ka'ba* de la Mecque) et que les textes mentionnent sous des noms variés. En dehors des bétyles dressés dans les temples, le *proscynème* ou *proscynétrion* (en nabatéen *mesgidâ*, d'où *mesdjid*, mosquée) était fort répandu. Comme le remarque M. Dalman, ce dernier est au bétyle ce que les madones placées dans les maisons ou au coin des rues sont à la statue principale vénérée dans l'église.

Parmi les ruines complexes de Pétra il est souvent malaisé de distinguer un temple d'un tombeau. M. Dalman a senti la nécessité d'une classification sévère. Il n'admet comme sanctuaires que les monuments contenant des représentations de bétyles, des niches avec idoles en forme de piliers, des bassins pour l'eau lustrale, des places pour le sacrifice. A l'encontre de M. Friedr. Jérémias, il pense qu'aucune des 180 idoles en forme de piliers relevées par lui n'est placée dans une chambre qu'on puisse désigner avec certitude comme un tombeau. Ces idoles sont soit de simples piliers avec ou sans base, parfois avec le grand soubassement déjà signalé, soit des éléments sphériques. Souvent on représente des groupes de piliers : deux ou trois, plus rarement quatre, six ou dix. L'explication de ce dernier exemple (niche-idole

n° 147) n'est pas donnée par le savant auteur, elle est, croyons-nous, presque certaine : sur les dix piliers, sept sont groupés et figurent vraisemblablement les sept planètes, les trois piliers restant doivent figurer une seule divinité, très probablement Dusarès¹.

Après le catalogue de tous les lieux et monuments du culte, M. Dalman passe à la description détaillée des sanctuaires. Le plus intéressant reste celui de *Zibb 'Atoûf* sur lequel on a déjà beaucoup écrit. D'après M. von Domaszewski, la colline qui porte ce sanctuaire aurait été la montagne sainte de Dusarès. M. Dalman ne croit pas à cette signification particulière ni à une date très ancienne. Avec le P. Savignac il l'attribue au premier siècle avant notre ère, probablement sous Artabab III. Le plan découpé dans le roc se lit aisément. On distingue d'abord la cour rectangulaire dont un des petits côtés est taillé en banquettes où les fidèles devraient manger les viandes du sacrifice. Presque tous les sanctuaires de Pétra ont leur *triclinium*. On peut considérer la cour en question comme constituant un *triclinium* d'une grandeur inusitée. Au milieu de la cour une petite plate-forme rectangulaire a suscité des explications aussi nombreuses que peu acceptables. M. Dalman y reconnaît très judicieusement une table pour les offrandes non sanglantes, analogue à la table des pains de proposition dans le rituel juif. A l'appui, nous rappellerons que des pains de proposition sont figurés au-dessus du triple bétyle de Dusarès sur une monnaie de Bostra (cf. nos *Notes de Myth. syrienne*, p. 170, fig. 39). Le plan de M. Dalman indique que le fidèle pouvait se prosterner devant l'autel, face à l'ouest, en ayant la table aux offrandes immédiatement à sa droite.

L'autel se dresse sur le côté ouest de la cour, au milieu d'une petite esplanade particulière qui constituait la partie la plus sacrée du sanctuaire. L'élément principal est un bloc de 2^m,75 sur 1^m,84 et environ 1m. de haut, réservé dans la masse calcaire. Sur la face supérieure et en son milieu, a été ménagée une encoche rectangulaire de 1^m,08 de long sur 0^m,35 de large. Quatre marches permettent d'y accéder. Contrairement à l'opinion de Robinson, Curtiss, Savignac et Guthe, M. Dalman se rencontre avec nous (*Notes*, p. 178) pour refuser à cette disposition le nom d'autel des holocaustes et pour y reconnaître le soubassement

¹ Il est d'autant plus prudent d'écarteler pour le groupe des trois piliers — généralement le pilier central est plus élevé. — la valeur phalique que la tête de taureau sive à l'appui et publiée dans Vincent, *Canaan*, p. 169, n'est pas à l'abri de toute suspicion. Voir *Revue de l'hist. des rel.*, 1907, I, p. 352.

portant les trois bétyles de Dusarès tel qu'il est figuré sur la monnaie de Bostra déjà citée, et tel que le décrit Suidas.

D'autres sanctuaires sont constitués par une chambre creusée dans la colline et précédée d'une façade ornementée. Il est difficile de les distinguer des tombeaux. M. Dalman s'est attaché à cette identification et il a réduit fortement le nombre des sanctuaires admis par M. Brünnow. Notamment, l'édifice d'une élégance achevée appelé actuellement *ed-Djerra* et où M. von Domaszewski reconnaissait un temple d'Isis, n'est qu'un tombeau. Quant au monument que les Arabes dénomment *ed-Deir*, sa destination cultuelle n'est pas douteuse. Mais pourquoi est-il couronné par une urne dont la valeur funéraire est indéniable? M. Dalman suppose qu'*ed-Deir* serait à la fois le sanctuaire et la tombe d'un roi nabatéen divinisé.

En présence du nombre remarquable de monuments religieux si soigneusement étudiés par M. Dalman, on admettra avec lui que Pétra était le grand centre de pèlerinage des Nabatéens. Le panégyriche d'Adraa dont on a trouvé l'inscription à Pétra devait précisément être le chef d'une de ces caravanes de pèlerins. Les cultes de Dusarès à Bostra et Adraa se rattachaient certainement au culte pratiqué dans la métropole nabatéenne.

RENÉ DUSSAUD.

BEER GEORG. — **Das Mischnatractat « Sabbat » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen.** — Tübingen, 1908. In-8° de 120 p. (prix : 4 francs) (fascicule 5 de la collection : *Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung*, publiée par Paul Fiebig).

Le présent fascicule est plus gros que les précédents. L'introduction est très étendue et forme une véritable étude sur le sabbat dans la Bible et le Talmud, et les notes fournissent un commentaire détaillé du texte. Mais si les dimensions de cette livraison sont plus considérables que celles des précédentes, les tendances sont les mêmes, et l'on y retrouve un singulier mélange d'esprit scientifique et de parti-pris apologétique. Pour rehausser le christianisme l'auteur se croit obligé d'attaquer le judaïsme, et ses arguments sont parfois étranges. Ainsi l'auteur reproche au judaïsme talmudique sa soumission aveugle à l'autorité et son amour de l'antiquaille sans s'apercevoir que le chris-

tianisme lui-même est fondé sur la foi absolue en l'autorité de Jésus et que le respect exagéré des traditions se retrouve chez tous les peuples et dans toutes les législations. L'auteur a, d'ailleurs, bien vu (p. 27 en note) que les rabbins ont cherché à adoucir les rigueurs du sabbat, et ce sont les Pharisiens qui ont permis ce jour-là les *joies conjugales*, interdites par le livre des Jubilés et les Saducéens. Dans le Judaïsme post-biblique, il y a eu des tendances contradictoires, parce qu'il y avait liberté de discussion. M. Beer note lui-même (p. 23) que les règles du sabbat présentent des dispositions ascétiques, mais aussi des prescriptions opposées, comme celle qui ordonne de bien manger et de bien boire.

Il est difficile d'attribuer au sabbat un caractère *nationaliste* (p. 25), comme le fait l'auteur en se fondant sur ce que les Juifs n'aident pas les païens à travailler ce jour-là. Il semble au contraire qu'il y a là un indice d'idées universalistes, puisque l'on veut le repos pour les païens. M. Beer explique d'une façon bien invraisemblable le fait que, à l'approche du sabbat, le juif ne doit pas vendre un objet à un païen. C'est, croit-il, pour éviter une souillure le jour du sabbat. Mais comment peut-on se contaminer en cédant une marchandise? L'auteur ne le dit pas. Ailleurs (p. 31), M. Beer, voulant montrer que la législation sabbatique est pleine de superstitions, prétend qu'un docteur aurait constaté un rapport entre les prescriptions concernant le sabbat et les coutumes païennes. Quand on examine le texte, on voit que le rabbin en question, R. Méir, a défendu de porter un jour quelconque des amulettes, parce que c'est un usage des païens.

Une assertion de l'auteur qui dépasse un peu les bornes légitimes consiste à dire (p. 24) que le Talmud a voulu réagir contre l'Islam. Réagir plusieurs siècles à l'avance, voilà qui n'est pas banal!

De tels lapsus sont fâcheux. Nous en concluons seulement que M. Beer et ses collègues feraient bien de rester exclusivement sur le terrain de la science. Faire de l'érudition est une chose, convertir les infidèles en est une autre. Nous reconnaissons volontiers, d'ailleurs, que la traduction du traité Sabbat nous a paru exacte, et que les notes comme l'introduction sont instructives. L'ouvrage de M. Beer est un bon instrument de travail pour ceux qui veulent se familiariser avec la *Mischna*; il serait encore meilleur si l'auteur se bornait à faire connaître le Judaïsme talmudique, sans chercher à le rabaisser en s'inspirant de préoccupations confessionnelles.

MAYER LAMBERT.

La Djaouhara. Traité de théologie par IBRAHIM LAQANI, avec notes d'AEDESSELEM et d'EL-BADJOURI. Texte arabe et traduction française par J. D. LUCIANI. — Alger, 1907, xxi-39-36 pp. in-8°.

Celui qui n'a pas la possibilité de se renseigner aux sources originales sur les questions dogmatiques controversées dans l'Islam se trouve encore aujourd'hui dans le plus grand embarras lorsqu'il veut s'orienter de façon compétente en ces matières. Cette lacune est d'autant plus regrettable que les débats sur ces questions au milieu des différents partis islamiques représentent un élément considérable de l'histoire intérieure des peuples orientaux. Les problèmes qui s'y posent sont parfois en rapport intime avec les mouvements politiques de l'État en pays mahométans, Par exemple on peut considérer comme chose prouvée que la controverse au sujet de l'accomplissement des devoirs rituels (al-'amal, acte), attribut indispensable de la vraie foi, ou de la confession qualifiant seule le *mu'min* (croyant), en un mot les rapports entre la doctrine *murdschite* et l'orthodoxie, est intimement connexe à l'opinion des cercles pieux sur la position des Omayyades vis-à-vis du véritable Islam.

Ce serait évidemment une tâche opportune que d'exposer les mouvements dogmatiques de l'Islam d'une façon plus spéciale qu'on ne peut le faire dans les livres scolaires sur l'Islam et son histoire. Même des livres d'enseignement spéciaux, comme le très utile ouvrage de Sell (*The Faith of Islam*) ne touchent que la superficie de cette riche matière et ne pénètrent pas jusqu'à la moëlle. Les renseignements que l'on puise ordinairement dans la traduction allemande du livre des sectes, de Schahrestâni, que l'on continue à utiliser comme livre de références, sont également insuffisants. On ne peut se dissimuler que, dans le monde des orientalistes, prédomine à l'égard d'études de ce genre une certaine dépréciation. Mais on ne peut d'autre part s'empêcher de le reconnaître, l'histoire des religions attend que cette lacune soit comblée par des orientalistes, et spécialement par des arabisants.

Pour la question : quelles sont les positions de l'orthodoxie islamique dans les controverses dogmatiques? sur quels points le *consensus* de l'Islam orthodoxe s'est-il cristallisé au milieu des multiples définitions? nous possédons maintenant un guide sûr, grâce à l'ouvrage du

directeur des affaires indigènes au gouvernement général de l'Algérie. Ce fonctionnaire, M. Luciani, d'une compétence reconnue dans l'histoire religieuse de l'Islam, a toujours, dans la sphère de son administration, exercé une influence active et stimulante sur l'étude de la science islamique et a provoqué, de la part des savants indigènes aussi bien que des savants français de l'Algérie, la publication d'ouvrages qui rendent des services appréciables à cette étude. D'ailleurs cette branche de l'Orientalisme est aussi redevable à M. Luciani lui-même de beaucoup de contributions précieuses et l'ouvrage qui fait l'objet du présent compte-rendu témoigne également de l'utilité de ses efforts en ces disciplines.

Les pédagogues de l'Islam ont, de tout temps et aujourd'hui encore, eu l'habitude de condenser les éléments des diverses sciences sous une forme versifiée. Des abrégés rythmés de ce genre, analogues aux *versus memoriales* de notre enseignement occidental, ont été utilisés comme « livres de textes » sur lesquels les maîtres fournissaient ensuite des développements plus étendus. Ils devinrent ainsi les thèmes de gloses et de commentaires destinés à éclaircir ce qui, dans ces résumés, se trouvait *in nuce*. Parmi les tentatives pour exposer les principes dogmatiques de l'orthodoxie islamique sous forme « de manzûmah », l'ouvrage de Burhân-al-dîn-Ibrâhîm-al-Lakâni, théologien mâlikite de la fin du xvi^e-xvii^e siècle (mort en 1631) et originaire de l'Égypte, s'est acquis une réputation particulière dans la pédagogie en pays mahométans. Sa *Dschauhara* (la « perle » pour ce qui concerne la confession monothéiste) — c'est le titre d'un poème didactique et dogmatique de 144 vers — a fait autorité jusqu'à nos jours. L'auteur lui-même, qui a pris ce compendium comme texte de ses conférences à la mosquée al-Azhar, au Caire, a expliqué la forme laconique de son ouvrage dans trois commentaires. Les générations suivantes de théologiens ont appliqué beaucoup de zèle, dans des commentaires sur la *Dschauhara*, à utiliser celle-ci comme base de leur exposé de l'orthodoxie dogmatique. C'est 'Abd-al-Salâm, fils et successeur de Lakâni, qui inaugura cette littérature. Après lui vient une brillante série de commentateurs et de glossateurs parmi lesquels le célèbre professeur d'al-Azhar, Ibrâhîm al-Bâdschûri (mort en 1783) dont l'ouvrage fut particulièrement étudié : ce maître a également composé des gloses sur d'autres abrégés dogmatiques, par exemple sur la fameuse *Çuğhrâ* de Sanûsi. A la place dominante qu'occupent dans l'enseignement dogmatique de l'Islam la *Dschauhara* et ses commentaires correspond le grand nombre des éditions orientales de ces

ouvrages. C'est donc, tant en raison des besoins de l'enseignement en Algérie même que par la nécessité de combler une lacune sensible dans la littérature dogmatique, une heureuse idée que celle qu'a eue M. Luciani en entreprenant une édition de ce poème didactique qui fût conforme aux exigences de la science. Il a publié d'abord en se servant de manuscrits algériens une édition de la « Perle » rigoureusement philologique et il y a ajouté un choix d'extraits des divers commentaires dans le texte arabe fait avec un tact pédagogique très sûr. Je ne saurais me figurer un meilleur livre d'initiation pour qui veut pénétrer dans l'étude de la dogmatique de l'Islam. M. L. a accompagné ces textes d'une traduction qui témoigne d'une exactitude scrupuleuse et d'une remarquable compétence. Quiconque s'est essayé à pareille tâche pourra constater en pleine justice le succès avec lequel M. L. a surmonté les difficultés d'une matière aussi rebelle. Il n'est guère facile d'arriver à rendre la terminologie compliquée de la scolastique arabe par des expressions françaises exactement adéquates. Il n'arrive que rarement de trouver des expressions qu'on eût souhaité traduites différemment : notons p. 12, l. 1 ; la traduction *strictement déterminée* ne correspond pas exactement, selon moi, au *taukifyya* de l'original ; *convenues* (correspondant à $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota, \xi\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\chi\eta$) eût peut-être été préférable. M. L. traduit le plus souvent *sam'* par *dogme* (p. 7, l. 4 ; p. 12, l. 3) ; il eût peut-être fallu le traduire par un mot dans lequel eût été marquée l'opposition entre ce qui est su *par des sources écrites ou traditionnelles* et ce qui est inféré par opération de l'intelligence ('akl). Le dogme peut aussi rentrer dans ce dernier domaine ; dans un certain sens *nakl* s'approche beaucoup de *sam'* (texte p. 28, l. 5) ; p. 4, note, l. 2 : « dans ce monde et dans l'autre », le *fhimā* de l'original indique l'antithèse : *le jugement par rapport à Dieu et le jugement au sens des rapports mondains*. P. 14, note, l. 6, j'aurais préféré la traduction *subsistante à inhérente*. P. 24, note, l. 6, au lieu de « combattants de Bai'at Erredhouan », il fallait « les gens de la B. E. ». Quelques détails encore à changer : p. xiv, l. 27 : au lieu de *Djouhem* lire *Djahm* ; p. 24, note 43, l. 4 : au lieu de *Qerdhi*, lire *Quradhi*. Mais c'est là bien peu de choses quand on le compare à la grande habileté avec laquelle M. L. a surmonté les nombreuses difficultés que rencontre tout traducteur de textes de ce genre. Avec quel bonheur n'a-t-il pas, par exemple, à travers la matière stérile des *ahwāl* (modes), su discuter à fond un des points les plus subtils de la science des attributs, et donné, en général, une traduction qui — bien que reflétant avec fidélité les tours et détours scolastiques de l'original —

est acceptable encore pour un lecteur moderne ? On ne peut manquer de reconnaître une grande valeur à l'introduction qui précède le livre (pp. 1-xxi) : outre une analyse générale de la *Dschauhara*, une notice sur son auteur et quelques-uns de ses glossateurs, M. L. nous y donne un aperçu très réussi des questions essentielles de la dogmatique orthodoxe de l'Islam afin d'orienter le lecteur à travers les matières traitées dans les ouvrages édités par lui. Dans cette introduction il s'occupe aussi des principales différences doctrinales entre l'orthodoxie et les écoles dogmatiques dissidentes. On saura gré aussi à M. L. des preuves qu'il a fournies des relations entre plusieurs de ces enseignements et la philosophie grecque. M. Luciani, en cette dernière matière, renvoie son lecteur à l'ouvrage de Barthélemy Saint-Hilaire sur la *Logique* d'Aristote; pourtant c'est en dehors de l'aristotélisme qu'il faut chercher les points de contact du Kalâm islamique avec la pensée hellénique. Les aristotéliens sont au juste aussi résolument hostiles au Kalâm que le sont, à leur point de vue, les adversaires vieux conservateurs du rationalisme (*Hanbalites*). Ce serait encore un très important sujet d'étude spéciale que la recherche exacte des sources grecques du Kalâm. Jusqu'ici on n'a prêté d'attention particulière qu'aux atomistes.

Par ce qui précède le lecteur peut voir quel réel service a rendu M. Luciani à la science islamique par cette solide publication.

I. GOLDZIEHER.

HEINRICI (C. F. G.). — **Beitrag zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments. III. 1. Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, 2. Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea.** — Leipzig, Dürr, 1905. 1 vol. gr. in-8° de 120 pages.

Dans une étude précédente dont les conclusions servent de point de départ à la présente publication, M. Heinrici avait examiné le problème des sources du Sermon sur la montagne. Les résultats auxquels il était arrivé étaient ceux-ci : les deux recensions du Sermon sur la montagne, celles de Mathieu et de Luc sont deux compilations indépendantes l'une de l'autre, les éléments qui les constituent sont disparates : sentences, proverbes, paraboles, prophéties. Le parallélisme qu'on observe en certaines parties est l'œuvre des rédacteurs. D'une manière générale Mathieu semble se tenir plus près de l'original que Luc; tou-

tefois on ne peut rapporter aucun des deux textes à une source homogène.

Ces conclusions posent un problème : la tradition du Sermon sur la montagne reproduit-elle le sens et le caractère de l'enseignement de Jésus ?

Pour répondre à cette question il convient de faire ce que M. H. appelle « *die begriffsgeschichtliche Untersuchung* ». Il est impossible de donner un équivalent français de ce terme. Les recherches qu'il désigne consistent dans l'analyse du contenu de la tradition, analyse qui doit faire connaître l'origine et le caractère de ce contenu. Il s'agit, en d'autres termes de déterminer si, dans l'évangile tel qu'il nous est transmis, il y a une religion originale ou seulement une combinaison plus ou moins nouvelle d'éléments anciens. Pour cela il faut comparer le contenu de la tradition évangélique avec les phénomènes religieux du même ordre. Pour ne pas s'égarer la recherche doit écarter systématiquement toutes les analogies superficielles isolées qui ne reposent pas sur une analogie de situation historique.

Cette introduction est fort intéressante, elle fixe d'une manière précise un point de vue qu'on pourrait être tenté de négliger au profit de la critique purement formelle des sources. Il n'est pas mauvais qu'un maître comme M. Heinrici rappelle aux exégètes que l'analyse des sources n'est pas le dernier mot de la science, et qu'elle ne serait en somme qu'un jeu d'esprit assez vain si elle ne devait pas servir à faire l'histoire des idées et des traditions religieuses.

Le corps même de l'étude de M. Heinrici n'est pas susceptible d'être analysé. C'est un ensemble de recherches de détail et d'observations minutieuses qui ne peuvent être résumées. La méthode exégétique mise en œuvre n'a pas besoin d'être caractérisée. C'est celle dont M. Heinrici a usé dans ses commentaires classiques sur les épîtres aux Corinthiens. L'exégèse de notre auteur repose sur une connaissance très sûre et très vaste de la langue et de la littérature grecque classique, des commentaires des Pères, et de la langue des Septante. Le sens de chaque terme, la portée exacte de chaque phrase sont élucidés et précisés par une foule de rapprochements qui éclairent le texte d'une lumière très vive. Cette minutieuse conscience dans l'analyse du sens des mots donne à l'exégèse de M. Heinrici quelque chose de lourd. Ses commentaires se consultent comme ceux de M. Zahn, on ne pourrait pas les lire comme ceux de M. Wellhausen ou de M. Lietzmann. Ils fournissent aux travailleurs des matériaux solides et sûrs.

Les conclusions de M. Heinrici sont fort intéressantes, lui qui a été un des premiers à protester contre la méthode qui étudie les écrits du N. T. en les isolant de la littérature et de la pensée grecques reste un des champions les plus décidés de l'originalité de la pensée chrétienne. L'évangile est pour lui quelque chose d'original, non pas seulement une combinaison d'éléments anciens mais une doctrine nouvelle qui a ceci de caractéristique que tous ses éléments se rattachent directement à une conception religieuse fondamentale.

En posant cette thèse, M. Heinrici ne veut pas nier ce que Jésus doit à ceux qui sont venus avant lui, aux prophètes d'Israël en particulier, il veut seulement affirmer que l'Évangile n'est pas un syncrétisme tout fortuit mais qu'il est une synthèse personnelle et originale. Il y a là une grande vérité qu'il est bon d'opposer à certains critiques tentés parfois de tirer de la thèse très juste que le Christianisme a été une religion syncrétiste, cette conclusion excessive et illégitime que l'évangile lui-même a un caractère syncrétique.

A la fin de son volume, M. Heinrici consacre une notice d'une vingtaine de pages à l'œuvre littéraire de Pierre de Laodicée, auteur d'un commentaire sur l'évangile de Matthieu publié depuis.

MAURICE GOGUEL.

JOH. STEINBECK. — **Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Eine Untersuchung zur Christologie.** — Leipzig, A. Deichert. 1908. 1 vol in-8° de 61 pages. Prix : 1 m. 20.

L'auteur de la présente brochure se propose d'établir, en s'appuyant exclusivement sur le témoignage des évangiles synoptiques, que Jésus a eu une conscience nette d'être vraiment homme, distinct de Dieu mais cependant d'essence divine. Un des principaux arguments sur lesquels il fait reposer sa démonstration est celui-ci : Jésus prêche un royaume dont lui-même doit être le roi ; or ce royaume ne se distingue pas de celui de Dieu, il y a donc entre Jésus et Dieu une relation directe. M. Steinbeck n'hésite pas à tirer de ses théories des conséquences extrêmes, par exemple, lorsque (p. 50) il affirme que la personnalité de Jésus n'est explicable que par le dogme de la naissance surnaturelle.

Ce qui précède suffit pour caractériser la pensée de notre auteur ; il n'est pas utile de la discuter, car, pour qui se place uniquement sur le terrain de l'histoire, les thèses de M. Steinbeck s'écroulent d'elles-mêmes. On ne peut trouver dans les synoptiques le contenu dogmatique qu'il y découvre que si, inconsciemment, on l'y projette à l'avance.

Le livre de M. Steinbeck est intéressant comme symptôme des progrès que fait l'esprit historique. Le temps n'est plus où les théologiens conservateurs mettaient en question la méthode historique elle-même ; cette méthode a fait ses preuves. Ce serait perdre son temps que de vouloir mettre sa légitimité en doute ; aussi est-ce par la critique qu'on cherche aujourd'hui à combattre les résultats de la critique, mais si cette tactique peut impressionner certains esprits, elle n'est pas capable d'ébranler l'édifice qui se construit laborieusement depuis plus d'un siècle.

MAURICE GOGUEL.

ADAM ABT. — **Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei.** (Fasc. IV, 2 des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*) In-8° VIII-271 p. Giessen, Töpelmann, 1908.

Voici encore un nouveau volume sorti de l'école de M. Wünsch — on serait tenté de dire l'officine, tant les fiches puisées aux recueils les plus divers viennent s'aligner régulièrement dans les notes marquant, des temps préhistoriques parfois jusqu'à nos jours, la permanence de telle ou telle superstition ! Le discours *De Magia*, déjà allégué par saint Augustin, est le plus anciennement connu de ces *codices* et de ces *papyri* magiques dont la publication, depuis une quinzaine d'années, a complètement renouvelé l'étude de la magie antique. C'est en profitant des connaissances nouvelles qu'ils ont permis d'acquérir que M. Abt a voulu commenter tous les passages importants au point de vue magique du plaidoyer prononcé vers 158, à Sabratha près de Tripoli, par Apulée. L'auteur des *Métamorphoses* était poursuivi pour crime capital — *carmina et venena* — suivant l'article de la vieille *lex Cornelia de sicariis* qui assimile aux assassins *venefici qui artibus odiosis tam venenis vel susurris magicis homines occiderunt*. En vérité, son accusateur semble avoir été surtout jaloux de la soudaine fortune que son mariage inattendu avec la riche veuve Pudentilla d'Oea (Tripoli), près de deux fois aussi âgée que lui, venait de faire au pauvre rhéteur de Madaura, et la défense de l'accusé « nous donne une jolie image de la vie d'une

ville de province romaine au II^e siècle, de tout ce qu'on y croyait possible et qu'on exposait sérieusement devant le tribunal, bien que la foi aux dieux commençât partout à s'ébranler et que l'homme cultivé n'eût plus depuis longtemps d'autre religion que des spéculations philosophiques; elle nous laisse voir ainsi comment s'est élaborée cette fameuse *obscurité* de notre Moyen Age où l'ardeur d'une foi exclusive fit, sous prétexte de religion, chercher et trouver partout des sorcières ».

Toutes les richesses d'information que contient le commentaire de M. Abt sont faciles à exploiter grâce à d'excellents *indices*. Indiquons pourtant les questions les plus importantes qu'on y trouvera traitées : p. 16, *maleficus* dans le langage populaire équivalait à *sorcier*; p. 24, 45, puissance magique du nom; p. 62, 136, rôle des poissons et *res marinae* comme aphrodisiaques (les *duas res marinas impudicis nominibus*... équivalant à *utriusque sexus genitalia* seraient le coquillage dit *κατὰ*; et un autre coquillage dont le nom, *βάλανος*, sert à désigner l'autre sexe); p. 50, force des incantations; p. 75, usage des rubans et nœuds; p. 83, envoûtement; p. 85, herbes coupées avec du bronze au clair de lune; p. 105, ongles; p. 111, lézards; p. 133, parfums; p. 144, ornements des morts; p. 160, lychnomantie; p. 168, hydromantie; p. 173, lékanomantie; p. 186, les épileptiques comme démoniaques; p. 200, supériorité du côté droit; p. 235, incantations et philtres d'amour; p. 247, les grands magiciens (lire : *Carmendes* [nom imaginé d'après qui *carmen dat*] *vel Damigeron* [pseudo auteur de *Lithica*] *vel is Moses vel Johannes* [ou *Jannes* rival de Moïse *vel Apollobex* l'Apollobeches de Koptos de Plinè] *vel ipse Dardanus* [le fondateur légendaire des Mystères de Samothrace]). Sur tous ces points, l'érudition de l'auteur ne laisse rien à désirer. Cependant, pour les mots cabalistiques on pourra le compléter par l'article de W. Schultze sur *Die Anabromantischen Worte Memnon*, II, 1908; pour ce qui concerne le pain magique je me permets de renvoyer aussi à mon étude sur *Le Pain d'Alésia* (*Pro Alesia*, 1907) et pour l'application du principe du *similia similibus curantur*, à l'analyse donnée par R. de Gourmont de la *Phytognomica* du Napolitain J.-B. Porta (*Revue des Idées*, juin 1908) et aux curieux exemples d'homœopathie magique que je réunis dans une étude sur *Les Vénères empoisonnées et leurs contre-poisons* (*L'Anthropologie*, 1908). En même temps que l'ouvrage de M. Abt, il a paru une nouvelle édition de l'ouvrage, qu'il cite souvent d'après la première, d'A. Lehmann, *Abengruppe und Zauberei*, Stuttgart, 1908.

A. J.-REINACH.

E. VACANDARD. — **L'Inquisition**. Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église. — Paris, Bloud. 1907. Un vol. in-12 de XIX-340 pages.

M^{sr} DOUAIS. — **L'Inquisition**. Ses origines sa procédure. Paris, Plon, 1906. Un vol. in-8°, de XI-336 pages.

Lorsque parut le tome I^{er} de la traduction française de l'*History of the Inquisition in Middle Ages*, de H. C. Lea, M. G. Kurth écrivait dans les *Archives Belges* (1901, p. 31), en conclusion à son compte-rendu du livre à son avis « injuste et passionné » de l'historien américain : « Quand nous donnera-t-on, sur l'histoire de l'Inquisition, le livre impartial que M. Lea croit avoir écrit ? » L'on peut espérer que M. G. Kurth a maintenant rencontré le livre attendu : peu d'ouvrages témoignent d'un aussi courageux effort d'impartialité que le livre de M. l'abbé Vacandard sur l'*Inquisition*. Par sa valeur intrinsèque et aussi par la haute idée qu'il donne des résultats que l'on peut attendre d'une importante école de savants catholiques, il se place auprès des *Légendes hagiographiques* du P. Delehaye, et l'on sait avec quelle unanimité d'admiration fut accueilli le beau livre bollandiste.

Maintenant on peut et l'on doit se demander en quoi les conclusions de M. V. diffèrent par essence de celles auxquelles s'étaient arrêtés des historiens que M. Kurth récuse si délibérément. M. V. connaît mieux que personne la réputation bonne ou mauvaise, selon les camps, qui s'attache aux œuvres de M. H. C. Lea (*History of the Inquisition in Middle Ages*) et de M. Tanon (*Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*) : il sait que ces deux livres, le premier surtout qui s'étend le plus loin dans l'espace et le temps, dominant incontestablement la littérature du sujet. On attendait de lui un jugement sur l'un et sur l'autre. Dès l'avant-propos (pp. VII-VIII) il s'explique en toute netteté : « On a pu dire sans exagération que le livre de Lea est « l'histoire de l'Inquisition la plus étendue, la plus profonde et la plus fouillée que nous possédions » (la phrase est de M. P. Frédéricq dans l'*Historiographie de l'Inquisition* qu'il a placée en introduction à la traduction Reinach de l'ouvrage de Lea). Il s'en faut cependant que ce soit le dernier mot de la science. Et nous ne parlons pas ici des modifications de détail que l'étude des sources encore à découvrir peut apporter dans l'exposé du sujet. Les documents que nous connaissons suffisent pour fixer un jugement sur l'institution elle-même. Celui que M. Lea a prononcé malgré

des signes incontestables de probité intellectuelle, demeure sujet à caution. L'auteur est loyal, si l'on veut ; impartial, non. On voit trop souvent transparaître sous sa plume les préjugés et les défiances qu'il nourrit à l'égard de l'Église catholique. Sa critique s'en trouve parfois gravement faussée. »

Nous sommes loin de souscrire à tous les termes de ce jugement : la loyauté du grand historien de Philadelphie nous semble hors de contestation : mais son impartialité peut être matière à longue discussion — et, en tout état de cause, nous remarquerons combien nous sommes déjà loin avec M. Vacandard de la brutale condamnation portée par M. Kurth.

Le livre de M. Tanon est traité avec plus d'égards encore — et c'est selon nous pleine justice : « M. Tanon fait sûrement preuve d'une impartialité plus grande dans son *Histoire des tribunaux de l'Inquisition France*. Non seulement son érudition est de bon aloi, mais encore il a une compréhension généralement très saine de la législation ecclésiastique. Le droit canon n'a pas pour lui plus de secrets que le droit civil. Toutefois nous devons observer que son horizon est borné. Il a délibérément laissé de côté les faits qui se déroulent en dehors des limites de la France. Et, par ailleurs, les questions de théologie que soulève l'établissement de l'Inquisition ne l'intéressent le plus souvent qu'au point de vue du droit ».

Des autres historiens de l'Inquisition, M. V. parle accessoirement. Le volume, systématique à l'excès, que Dollinger a placé en tête de son copieux et chaotique recueil de textes sur les sectes médiévales lui semble moins négligeable qu'on ne l'a dit. Les idées historiques de « Janus » sont plus évocatrices que vraiment critiques, mais il en reste deux ou trois tentatives d'organisation des documents, et ces tentatives sont trop rares en hérésiologie du moyen âge pour être écartées sans mûr examen.

M. V. met en bon lieu la contribution notable apportée par M^{sr} Douais à l'histoire de l'Inquisition. Il reconnaît en lui « surtout un éditeur de documents » (p. XIII) ; on peut s'en rapporter à son érudition, sous les réserves nécessaires au sujet de son édition de la *Practica*. C'est peut-être faire bon marché du livre de M^{sr} Douais sur les Albigeois (*Les Albigeois, leurs origines*, 1880) où, sur un sujet bien étroitement connexe à l'Inquisition, le futur évêque de Beauvais s'était essayé à quelque synthèse ; mais nous ne regrettons pas, pour notre part, cette omission ; elle ne peut que profiter au bon renom historique du savant prélat.

Nous nous sommes quelque peu attardé à cette bibliographie critique de ses prédécesseurs empruntée à M. Vacandard lui-même : elle constitue déjà un élément d'appréciation très significatif. M. V. dit bien qu'« au total, l'histoire de l'Inquisition est encore à écrire », mais, outre que l'affirmation contraire nous étonnerait sous la plume d'un savant qui s'apprête à tenter une « étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église », il apparaît bien que pour M. V. les travaux antérieurs au sien représentent autre chose que des essais informes ou radicalement viciés par l'esprit de parti : cela ressort assez d'une note qui fait suite aux lignes où il juge le livre de Lea : « Par les emprunts que nous lui ferons et par les critiques de détail que nous lui adresserons, on verra, au cours de cette étude, le cas que nous faisons de cet ouvrage » (p. VIII).

Il était à prévoir que la position prise et si scrupuleusement gardée par M. V. — car il ne s'en est départi, disons-le tout de suite, en aucune page de son livre — surprit quelques-uns de ses lecteurs lorsque les différents chapitres de ce livre parurent dans la *Revue du Clergé* (janvier-mars-avril 1906). M^{sr} Douais qui venait de terminer son livre sur *l'Inquisition, ses origines, sa procédure* où, cessant d'être un éditeur de documents, il formulait à son tour sa théorie sur la répression de l'hérésie au Moyen Age, écrivait quelques mois plus tard : « M. Vacandard a intitulé son travail : *le Pouvoir coercitif de l'Église et l'Inquisition*, prétendant ainsi mieux situer l'Inquisition. Il prend le sujet de très loin en effet ; de fait, il a vu beaucoup de textes : il les cite en grand nombre ; ils peuvent faire quelque impression. Mais visiblement, après la lecture des deux ouvrages spéciaux de M. Tanon et de M. Lea, il est gêné et l'Inquisition lui cause quelque embarras. C'est une impression toute personnelle. On craindra que plus d'une définition fondamentale manque à sa dissertation, car c'est une dissertation plutôt qu'un exposé historique » (p. 143, n. 1). Nous avons souligné le membre de phrase qui nous paraît renfermer le secret de ce jugement sévère : M. V. n'a-t-il pas subi l'attrait des conclusions tendancieuses des ouvrages spéciaux (M^{sr} D. n'a-t-il pas voulu écrire spéciaux) de MM. Tanon et Lea ? Les autres critiques que M^{sr} D. adresse à M. V. sont presque toutes commandées par cette mise en suspicion initiale.

Il est malaisé de dire si elle est justifiée en fait : les conclusions de M. V. ne diffèrent pas très sensiblement de celles auxquelles étaient arrivés MM. Lea et Tanon, surtout ce dernier. Mais le travail histo-

et l'État, à son tour, pressait la papauté d'approuver ces violences matérielles qui avaient inspiré à l'Église naissante une si vive répugnance » (p. 261).

Avec des différences d'appréciation relativement à leur intensité, c'est bien cette action et cette réaction des deux pouvoirs que nous avons montrées les précédents historiens de l'Inquisition, Lea, Tanon, Julien Havet — et c'est apparemment cette absence de thèse personnelle que reproche M^{sr} D. au livre de M. Vacandard. — Mais alors il est plus que singulier de voir M^{sr} D. traiter ce livre de « dissertation » lorsque le type même du traité *ad probandum* nous est fourni par la première partie tout au moins du volume émané de l'évêché de Beauvais; traité auquel d'ailleurs l'on ne saurait refuser l'éloge d'être un des plus courageux qu'ait animés un esprit apologétique : M^{sr} D. met au compte de l'Église toute l'institution des tribunaux inquisitoriaux. Nous ne saurions nous plaindre de la netteté de ses conclusions : n'a-t-on pas abusé quelque peu de l'explication par les conditions morales de l'époque — thèse à laquelle MM. Lea et Langlois ont donné sa forme la plus brillante — par l'évolution des idées ecclésiastiques sur la répression, l'influence de la législation séculière (Tanon et Vacandard)? M^{sr} Douais repousse ce déterminisme qui a l'air d'une excuse à une institution qu'il juge n'en avoir pas besoin. Pas davantage il n'accepte la théorie de l'« œuvre de salut public » nécessaire accomplie par l'Inquisition contre les hérésies anti-sociales, théorie spécieuse entre toutes, que, parmi beaucoup d'autres MM. Kaltner et Menendez y Pelayo ont soutenue avec passion, et aussi, plus près de nous, M. Jean Guiraud avec d'incontestables habiletés d'argumentation historique¹. Pour M^{sr} Douais, ce n'est ni à un moment nécessaire de la pensée interne de l'Église, ni à un moment de paroxysme hétérodoxe qu'est apparue ou que s'est préparée l'Inquisition. A une heure qu'elle a jugée être son heure, la papauté a donné au monde chrétien le bienfait d'une juridiction et d'une jurisprudence à la fois d'exception et permanente destinée à protéger chaque croyant contre lui-même et contre les autres, contre les périls du *forum conscientiae* et ceux de l'arbitraire séculier. L'histoire de l'Inquisition, surtout de ses origines, se réduit à n'être qu'un simple chapitre des rapports de la Papauté et de l'Empire. Si la papauté

1) Nous regrettons que M. V. ait cru devoir s'arrêter un instant (p. 307) à ce paradoxe dont M. Molinier a fait depuis longtemps justice (*Rev. Histor.*, 1884, p. 412).

a établi l'Inquisiteur, juge délégué perpétuel, c'est, après les édits de Frédéric II contre l'hérésie, pour écarter l'empereur du domaine doctrinal. Simple réaction du pouvoir religieux contre le pouvoir laïque; rupture de l'union des deux glaives qui, en 1184, à Vérone, paraissait s'être constituée avec une inébranlable solidité sur le point précis de la défense de l'orthodoxie.

On sent ce que cette construction théorique a de séduisant, de facile et aussi de commode. L'Église était, dans sa vie doctrinale, en état de légitime défense; elle méritait la reconnaissance des fidèles en les dérochant aux effets mal réglés des lois de proscription édictées à intervalles irréguliers par l'empereur ou les autres pouvoirs laïques. Reste à expliquer la collaboration indéniable de l'Inquisition et du bras séculier: « Dans l'unité chrétienne, le bras séculier, répond M^{sr} Douais, en une formule quelque peu déconcertante, remplissait l'office d'évêque du dehors »; l'empereur avait qualité et compétence pour édicter une pénalité; toute compétence devait lui être au contraire retirée lorsqu'il s'agissait de doctrine.

Les faits antérieurs au pontificat de Grégoire IX s'organisent peut-être moins aisément que ne le dit M^{sr} D. à l'appui de cette thèse: « L'Église devait à l'hérétique protection légitime, c'est-à-dire qu'elle avait l'obligation de le soustraire aux violences auxquelles il était exposé. Nous savons quelles étaient ces violences: c'étaient, d'une part, des actes de sauvagerie d'une population ameutée, d'autre part la confiscation arbitraire de ses biens que le juge séculier, au service d'un maître exigeant, prononçait à la hâte, après avoir avec non moins de précipitation rendu une sentence d'hérésie » (pp. 142-143). A supposer que nous sachions bien exactement quelles étaient ces violences qui ne nous sont connues que par des clercs, assez naturellement portés à en charger la foule anonyme, étaient-elles sensiblement plus meurtrières que l'exercice « régulier » des pouvoirs du juge délégué — même en ne rendant pas l'Inquisition responsable des crises de meurtre d'un Robert le Bougre ou d'un Conrad de Marbourg? Au compte de la foule ou même du pouvoir laïque, entre 1022, date du supplice des hérétiques d'Orléans, et 1231, date du Statut de Rome (où pour la première fois il est question des inquisiteurs dans le sens qu'aura désormais ce mot), il faut mettre une quinzaine d'exécutions tumultueuses, parmi lesquelles deux ou trois (Vezelay, 1167; Amauriciens à Paris, 1209; Besançon, 1222, etc.) sont imputables à la foule en fait, mais impliquent de la part du clergé une faiblesse qui ressemble fort

à un acquiescement. Quant aux confiscations, leur réglementation par la jurisprudence inquisitoriale ne saurait représenter un avantage ou une garantie quelconque pour les hérétiques. L'Église a repris presque toutes les dispositions de la loi romaine relativement à la confiscation ; la bulle *Ad extirpanda* ne montre de désintéressement qu' « en consacrant tout le butin de la spoliation à l'encouragement des persécutions ultérieures » (Lea, I, 510). Certaines dispositions, comme la division tripartite des biens des condamnés édictée par Innocent IV (une part à la ville où était prononcée la condamnation, une part pour les officiers laïques du lieu, une part pour les besoins de l'Office) dépouillaient plus sûrement encore le condamné que n'aurait pu le faire une confiscation unique.

Nous n'entreprendrons pas ici une étude sur le détail des faits énoncés par MM. Vacandard et Douais dans les chapitres où ils étudient la procédure inquisitoriale : la caractéristique de l'un et de l'autre de ces livres est surtout dans la méthode initiale de leurs auteurs.

P. ALPHANDÉRY.

PIERRE ARMINJON. — **L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte.** 1 vol. in-8° de 294 pages. — Paris, Alcan, 1907.

« Les sciences florissaient jadis, dans les premiers temps de l'Islâm, disait Ibn Khaldoun, à Bagdad, à Cordoue, à Kairouan, à Basra, à Koufa, lorsque ces villes jouissaient d'une prospérité aussi brillante qu'éphémère ; elles ne sont plus de nos jours cultivées que dans la ville du Caire. Les arts — et l'enseignement en est un, — ont pris en Égypte un grand développement, une assiette inébranlable, parce que la richesse et la civilisation de ce pays, datant de plusieurs milliers d'années, sont presque indestructibles. » Aujourd'hui encore, la grande université de l'Islâm n'est ni à Fez, ni à la Mecque, mais au Caire où la mosquée d'El-Azhar, y compris ses annexes, réunit plus de quinze mille étudiants venus de tous les points du monde islamique. M. Arminjon, professeur à l'École khédiviale de droit du Caire, a entrepris de décrire ce milieu scolaire dans le passé et dans le présent, d'étudier sa constitution, ses lois et ses usages, d'exposer sa doctrine.

Il y a pleinement réussi dans un livre agréable à lire et sérieusement documenté. El-Azhar fut fondée au x^e siècle de notre ère par les Fatimites

qui s'efforcèrent d'organiser un enseignement puissant à opposer à leurs adversaires sunnites. A la chute de la dynastie chi'ite, la célèbre mosquée subit une éclipse d'un siècle. Puis elle revint aux sunnites.

La doctrine islamique est restée à un stade très élémentaire, celui de notre moyen âge, où toute science repose sur la parole sacrée. Le Coran est la base de l'enseignement. Ce n'est que récemment, en 1895, que des cours furent institués au Caire sur des sciences négligées jusque-là, notamment les mathématiques, la géographie, l'histoire et encore sont-ils restés facultatifs, n'étant pas sanctionnés par un examen et étant professés dans des mosquées voisines par un personnel recruté en dehors des professeurs d'El-Azhar. Et quand des réformes furent plus récemment tentées, il fut déclaré par le khédive (1905) qu'El-Azhar serait maintenue dans le rôle qui lui était dévolu par la tradition, de conservatoire de la doctrine islamique.

L'enseignement est divisé en deux cycles. Le premier est consacré aux sciences préparatoires ou instrumentales : grammaire, étymologie, les trois parties de la rhétorique, la logique, la critique des traditions (*hadith*), auxquelles on ajoute, depuis 1895, l'arithmétique, l'algèbre, la versification et la métrique. Le second cycle embrasse les sciences finales : théologie, morale religieuse, droit, principes du droit, exégèse coranique, tradition ou *hadith*. La durée des études pour obtenir le grade de *schéikh* est de douze à quinze ans. Ces études se signalent par leur caractère passif et machinal. « Entièrement abandonnés à eux-mêmes », remarque M. Arminjon, ceux qui s'y livrent se bornent à suivre mécaniquement les cours dans toutes les sciences finales et accessoires, à copier les commentaires sur lesquels portent les explications du professeur, ou les recopiant, autant que possible, par cœur. La mémoire ne joue aucun rôle dans le raisonnement et à l'imagination. Le résultat pour le moment de l'enseignement est, en somme, complètement nul. Le résultat, c'est que les Égyptiens vont chercher ailleurs l'enseignement scientifique et pratique. En résumé dernier, s'est révélé et se révèle toujours le régime d'ignorance établie sur le monde de la science et de l'industrie. L'Égypte est un pays sans science — science de la terre et de l'homme, mais sans même une méthode d'enseignement. — Le monde s'empare de la science à son tour et elle s'empare de l'Égypte. Les sciences techniques et industrielles en sont exclues. Les sciences exactes et naturelles sont enseignées à El-Azhar par des professeurs, mais à un niveau très inférieur.

RUDOLF EUCKEN. — **Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart**, 2^e édition. Un vol. in-8^o de 120 pages.
— Berlin, Reuther et Reichard. 1907. M. 1,50.

Les problèmes que l'illustre professeur d'Iéna veut élucider dans ce substantiel petit volume sont : le fondement spirituel de la religion, les rapports de l'histoire et de la religion, enfin l'essence du christianisme. Ces trois questions ne sont pas ici envisagées séparément et comme se suffisant à elles-mêmes ; elles sont plutôt les trois étapes d'une pensée qui va se précisant, et procédant du général au particulier.

On sait en effet que le point capital de la pensée du philosophe est la distinction à établir entre le monde de la nature et le monde de l'esprit. Les manifestations de la vie spirituelle de l'humanité ne sont pas des faits sporadiques, elles forment un tout coordonné, on pourrait presque dire « une nature », s'il n'était par trop paradoxal d'emprunter cette expression au domaine le plus opposé qui se puisse voir à celui qu'il s'agit de caractériser. Il y a *un monde de l'esprit*, superposé, et souvent opposé, à celui de la nature. Ce monde n'est pas le fruit de la civilisation, car sans lui il n'y aurait pas de civilisation, il n'y aurait ni vrai, ni bien, ni aucune notion dans laquelle toute l'humanité puisse se rencontrer. Il n'est pas non plus le fruit de la réflexion personnelle, car il est la condition même de toute pensée humaine.

Si donc nous voulons trouver un fondement à la religion, il ne faut le chercher ni dans le monde de la nature, car il doit être d'ordre spirituel, ni dans les besoins de l'individu, car il doit avoir un caractère universel (*Weltcharakter*). Mais précisément l'existence d'un monde de l'Esprit nous permet de trouver en nous quelque chose qui nous dépasse et atteste l'existence de ce monde supérieur qui est indispensable à la religion. Il y a donc en nous quelque chose qui nous permet de sortir de nous-mêmes, et il suffit pour le trouver de savoir en nous distinguer ce qui est humain au sens restrictif de ce terme (le *kleinmenschlich*), et ce qui est plus qu'humain (le *mehralmenschlich*).

Telle est la substance du premier article. On voit comment le philosophe s'élève à la fois au dessus des religions de la nature et des religions du sentiment, et comment — à l'exemple de Kant — il supprime ainsi un grand nombre de problèmes qui étaient insolubles parce que mal posés. Il sort des philosophies religieuses qui prétendent n'être que

des psychologies, et affirme hardiment les droits de la métaphysique, mais d'une métaphysique rajeunie et renouvelée.

Le second essai, sur les rapports de la religion et de l'histoire est une application spéciale de ces principes. — L'histoire a transformé depuis un siècle notre vie intellectuelle en y introduisant la notion du devenir. Mais aucun domaine n'a été plus profondément bouleversé que celui de la religion, puisqu'ici on affirmait jadis l'existence d'un ensemble de faits échappant complètement au devenir, et introduits en quelque sorte de vive force dans l'histoire, pour y rester comme le terme désormais immuable de tout développement. Une telle façon de voir est purement et simplement incompatible avec la mentalité créée par les études historiques.

Pour les religions historiques, le problème est plus grave encore. On a scruté leurs origines, et lors même qu'on aurait confirmé l'autorité de leurs documents, ceux-ci n'auraient plus la même action spontanée sur les âmes qu'au temps où on les considérait comme infaillibles *a priori*. Elles prétendaient jadis dominer l'histoire, et c'est aujourd'hui l'histoire qui les entraîne.

Comment sortir de cette impasse? — En prenant une conscience plus nette du sens et de la portée de l'histoire. La réalité de l'histoire n'est pas tout entière dans l'universelle fluidité des choses; à côté de ce qui passe, il y a ce qui demeure; à côté, ou plutôt au fond et au-dessus de l'histoire « naturelle », il y a l'histoire « humaine », la civilisation qui se crée, le monde de l'esprit qui s'édifie ou se révèle. Tout n'est donc pas emporté, et il peut y avoir quelque chose de légitime dans le regard en arrière que la religion nous demande; il y a des personnalités, des époques, qui créent assez de réalités durables parce que spirituelles, pour que des époques postérieures les puissent considérer comme supérieures, et se proposent comme but un état qui n'est pas nécessairement dépassé parce qu'il est antérieur. Ici encore c'est l'existence d'un monde de l'esprit qui nous fournit la solution du problème : il y a de l'éternel dans l'histoire, puisqu'il y a le monde de l'esprit qui se crée.

Cette belle étude où la discussion est magistralement conduite, donne une solution satisfaisante à la question générale posée par la marche de la pensée moderne; mais il nous sera bien permis de remarquer qu'elle ne répond aucunement à la question posée pour chaque religion en particulier par les travaux de la critique historique. Comment le christianisme en particulier arrivera-t-il à compenser l'action de la critique en-

levant au contact religieux avec les origines sa saveur intuitive et directe? l'auteur ne nous le dit pas.

Cette lacune n'est pas comblée par l'étude sur l'essence du Christianisme, qui se meut dans un ordre d'idées assez différent, bien que dans les limites du même horizon. — L'auteur divise les religions en deux groupes : religions de la loi, et religions du salut. Parmi ces dernières, qui ne se contentent pas d'une amélioration progressive du monde, mais réclament une transformation radicale, les unes veulent anéantir le monde, comme les religions de l'Inde, les autres ne veulent faire disparaître que l'état actuel du monde, considéré comme mauvais. La religion chrétienne suppose donc, non un monde à détruire, mais plutôt un monde à créer, et de là lui vient ce caractère héroïque, qui la distingue de toutes les autres religions. Elle vaut non par les détails, que l'on peut retrouver ailleurs, mais en tant que synthèse, et elle a affirmé sa maîtrise, précisément par la contribution énorme qu'elle a apportée à la constitution du monde de l'esprit? Elle se montre capable d'influer sur tous les milieux et dans tous les temps. Il faut la prendre d'ailleurs dans toute son ampleur, et non la ramener pédantesquement à la formule de ses origines, ce qui serait en faire une secte au lieu et place d'une religion.

En lisant ces lignes, nous ne pouvions nous empêcher de songer aux pages si différentes, et pourtant si proches à plus d'un point de vue, que Harnack consacrait au même sujet. Plus d'une pensée commune nous frappait, par exemple la mise en lumière de la valeur du Christianisme comme ensemble, ou l'impossibilité de l'enfermer dans sa formule primitive. Et cependant nous ne pouvions nous défaire de cette impression que le philosophe devait trouver parfois l'historien un peu simpliste, et qu'il ne souscrirait pas à son analyse.

Quoi qu'il en soit, la synthèse tentée par Eucken mérite d'attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent au problème de la religion. La relier ainsi à tout le mouvement de la pensée et de la vie humaine, en faire la fleur suprême de la vie de l'esprit, c'est lui assigner une tâche digne d'elle, et lui réserver un avenir digne de son grand passé.

A.-N. B.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Jean PECHAL. — *Essai sur le grec de la Septante* (Extrait de la *Revue des Études juives*, avril 1903). — Paris, C. Klincksieck. In-8°, pages 161-310. — La version grecque de la Bible, désignée la *Septante*, apparut « vers le commencement du 3^e siècle et est achevée en l'an 132 environ avant notre ère ». Elle est le grand monument de la *koinè* et a une très grande valeur dans une histoire de la langue grecque allant d'Homère à nos jours. Tandis qu'en France, la *Septante* a été surtout étudiée au point de vue des *hébraïsmes*, elle l'a été fort peu en tant que texte grec : sous ce rapport, les travaux allemands et anglais l'emportent de beaucoup sur les nôtres, dont le nombre est bien restreint. M. P. pose en fait que le texte de la *Septante* n'est un document linguistique de valeur qu'à la lumière du grec moderne. Et cette langue de la *Septante*, comme celle du Nouveau Testament, est d'abord une langue grecque et une langue vivante. « C'est la *koinè* du temps ». En ce qui concerne les *hébraïsmes*, la *Septante* en use très librement avec l'original hébreu; ce n'est pas une traduction servile; d'autre part, plusieurs *hébraïsmes* de la *Septante* ne peuvent être expliqués que par le grec moderne. Dans les trois thèses que soutient l'auteur : 1^o constatation du texte de la *Septante*, 2^o *hébraïsmes* à écarter, 3^o *hébraïsmes* à reconnaître, il n'est d'accord ni avec l'école anglaise, ni avec la science allemande. Comme conclusion : le texte grec de la *Septante* que nous possédons repose sur un texte original hébreu différent de celui que nous possédons. On considère comme le texte hébreu authentique de la Bible. On félicitera le savant auteur de l'impulsion nouvelle donnée à ce genre d'études en France.

F. MAZIER.

ANDRÉ LEBLANC. — *Bibliothèque Nationale. Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis*. Un volume in-8° en cours de publication. Fascicule I. *Manuscrits sanscrits*, 193 pages; fasc. II. *Manuscrits pâlis*, 195 pages. — Paris, Leroux, 1903. — La Bibliothèque nationale possède depuis longtemps les collections imprimées de différents fonds orientaux arabe, persan, turc, chinois, japonais, tibétain. Mais les indianistes et les « *indologues* », comme on dit à La Haye, n'avaient à leur disposition que de brèves listes de titres, préparées pour le cabinet par le regretté Léon Feber. M. LEBLANC veut le compléter sous une rubrique et recueillir le catalogue sommaire de ces manuscrits. C'est un véritable trésor, sous presse, qui fera une contribution notable aux manuscrits des fonds orientaux.

indo-chinois et malayo-polynésien avec l'introduction et les concordances. Ce travail parfaitement exact permettra de consulter aisément des collections curieuses, trop longtemps délaissées et si intéressantes pour l'histoire des religions.

R. DUSSAUD.

E. KAUTZSCH. — **Die Heilige Schrift des Alten Testaments.** 3^e édition complètement remaniée, en cours de publication. — Tubingue, J. C. B. Mohr. — Nous annonçons simplement ici, nous proposant d'y revenir à loisir, la publication en livraisons grand in-8^o de quatre feuilles, au prix de 80 pf., d'une troisième édition entièrement refondue de l'excellente traduction de la Bible dont on est redevable à M. E. Kautzsch et à ses collaborateurs. On appréciera tout particulièrement le commentaire sobre et précis ainsi que les notes qui orientent la critique textuelle. Les livraisons, dont trois ont paru, s'espacent de cinq en cinq semaines et la fin de l'œuvre est envisagée pour le début de 1910.

R. D.

AD. HARNACK. — **Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas** (*Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* II Heft.). Leipzig, Hinrichs, 1905, 1 vol. in-8 de 220 pages. — Nous avons indiqué ici même, en étudiant la nouvelle phase du problème synoptique¹, quelle place revient dans les études relatives aux évangiles à l'étude que M. Harnack a consacrée à la source des Discours. Le savant critique de Berlin s'efforce de reconstituer le texte des Logia, il suit en général les leçons de Matthieu, plutôt que celles de Luc. Il soutient, contre M. Wellhausen, l'indépendance de la source à l'égard de Marc. — Les Discours ne sont ni un évangile, ni une histoire complète de Jésus, c'est un résumé de son enseignement dans lequel la messianité n'apparaît qu'au second plan et où il n'est pas question de la passion. Malgré cela, M. Harnack attribue aux Logia une origine apostolique.

MAURICE GOGUEL.

S. R. DRIVER ET W. SANDAY. — **Christianity and other Religions.** *Three short sermons.* — Londres, Longmans, Green and Co, 1908; un vol. in-12 de 47 pages. — MM. Driver et W. Sanday ont bien voulu nous adresser un élégant volume contenant trois sermons prononcés par eux, en leur qualité de chanoines de Christ Church, dans les semaines qui ont précédé le troisième Congrès d'Histoire des Religions. MM. D. et S. ont ensuite pris aux travaux du Congrès une part distinguée et purement scientifique. Cette double activité mérite d'être signalée, elle caractérise en un sens ce Congrès d'Oxford où tout fut « in the right place ». Qu'ils le voulussent ou non, les précédents

1) *Revue*, nov.-déc. 1905.

Congrès avaient inscrit à leurs programmes un certain nombre de travaux où l'histoire des religions n'apparaissait que comme *ancilla theologiae* : à Oxford, c'est dans la chaire de la cathédrale qu'a été prononcé ce préambule édifiant du Congrès scientifique tout proche.

P. ALPHANDÉRY.

O. PFLEIDERER. — **Die Entstehung des Christentums.** 2^e éd. — Munich, Lehmanns, 1907. 1 vol. in-8° de 255 p., prix : 4 mks. — **Id. — Die Entwicklung des Christentums.** — Munich, Lehmanns, 1907. 1 vol. in-8°, de 230 p., prix : 4 mks. — Dans les derniers mois de la vie de O. Pfleiderer parurent, en même temps ou presque, la deuxième édition de *Die Entstehung des Christentums* et la première de *Die Entwicklung des Christentums*. Nous n'analyserons pas ici ces deux ouvrages où se retrouve sous sa forme la plus condensée la pensée d'O. Pfleiderer et son système philosophique plus encore que sa méthode. Ils reflètent ses puissantes qualités et ses menus défauts, les uns et les autres grossis encore par l'effet d'une systématisation continue des données historiques. Nous nous bornerons à indiquer les divisions de ces deux livres : *Die Entstehung des Christentums* comprend en ses 255 pages : Introduction. — I. Préparation et bases du christianisme. — Préparation du christianisme dans la philosophie grecque. — La philosophie judéo-grecque de Philon — Préparation du christianisme dans le judaïsme. — Jésus. — La communauté messianique. — II. Le développement du premier christianisme jusqu'à l'Église. — L'apôtre Paul. — Les trois plus anciens évangiles. — Le mouvement gnostique. — L'Évangile selon S. Jean. — Origines de l'autorité ecclésiastique. — *Die Entwicklung des Christentums* des origines au temps présent. Introduction. — Le développement du christianisme jusqu'à la Réformation. — Paul et Jean. — Augustins et Augustiniques. — Les alexandrins. — Oréigne et Origène. — Doctine et morale. — Culte et institutions. — Après les Augustins. — Dieu se révèle germanique. — Scholastique et mystique. — Fin du Moyen âge. — III. Développement du christianisme jusqu'à la Réformation. — Renaissance et réformation à Genève. — Réformation en Suisse et en France. — Développement de la réformation. — Sectes protestantes. — Die Kirche und die Welt im christlichen Zeitalter. — Poètes et penseurs à l'époque de la réformation. — Les réformateurs et leurs doctrines. — Réaction et progrès pendant. — A ces deux volumes on ajoute « *Ergebnis zur Religionsgeschichte* » et « *Ergebnis zur Kirchengeschichte* ».

F. A.

W. H. R. R. — **Das Generalkoncil im grossen abendländischen Syrien.** — *Monographien des Seminars für Orientalische Sprachen* 1907. 1 vol. in-8° de 248 p., prix : 4 mks. — Ce livre est le fruit d'une thèse présentée à l'université de Bonn par le docteur en théologie W. H. R. R. — Il est divisé en deux parties : la première traite de l'histoire de l'église de Syrie pendant le concile de Chalcédoine et la seconde de l'histoire de l'église de Syrie pendant le concile de Constantinople.

les plus complètes de la pensée religieuse au xv^e siècle. Nous voulons croire notamment que les érudits français n'en ignorent pas les §§ 3 de la I^{re} partie et 2 de la II^e où est exposée la genèse de la théorie conciliaire dans l'Université de Paris. M. Valois avait surtout écrit l'histoire politique du grand schisme. M. B. suit, pas à pas, le processus théologique de cette idée de concile général qui, pour l'histoire des doctrines, constitue le principal intérêt du xiv^e siècle finissant et des cinquante premières années du xv^e. Il en montre surtout l'aboutissement logique dans le corps d'idées apporté par les cardinaux au concile de Pise. Outre l'intéressant traité canonique sur le concile découvert par M. B. à Stein en Styrie, le livre de M. B. utilise en une documentation presque continue les dissertations inédites des théoriciens de « l'ère conciliaire ».

P. A.

BRÉHIER. — **L'Église et l'Orient au Moyen-Age. Les Croisades.** — Paris. V. Lecoffre (Gabalda), 1907. 1 vol. in-12 de xiii et 377 p. — M. B. nous a donné dans ce volume d'une bibliothèque pédagogique non pas un impersonnel mémento mais une très substantielle et très originale histoire des rapports entre l'Église — ou mieux entre l'Occident tout entier — et l'Orient au Moyen-Age. C'est surtout l'histoire politique des Croisades et de l'idée de Croisade. Les spécialistes eux-mêmes utiliseront cet ouvrage, car l'apparatus critique en est très riche et d'une extrême sûreté de composition. Plusieurs chapitres organisent les faits acquis d'une façon toute nouvelle : en particulier les trois premiers (Rapports religieux entre l'Orient et l'Occident avant l'invasion persane. — La destruction de l'Orient chrétien et le protectorat franc en Terre Sainte. — Le protectorat byzantin et l'invasion des Turcs origine des croisades); le chap. viii (La lutte de la papauté et de l'Empire en Orient); les chap. x et xi (La période des théoriciens et des missionnaires (1291-1342). — Les dernières croisades). — La place qu'a tenue la préoccupation de la Croisade dans la politique générale des États médiévaux y est montrée dans une mesure qui ne paraîtra exagérée qu'à un observateur superficiel. Le rôle aussi des missions chrétiennes ressort parfaitement de l'exposé de M. Bréhier.

P. A.

C. T. WINCHESTER. — **The Life of John Wesley.** — New-York, Macmillan, 1906, 1 vol. in-8 de xiii-301 p. — La bibliographie de John Wesley ne peut qu'être abondante. Pourtant Clarke, Watson, Moore pour le passé, Stevens, Lelièvre, Overton, Telford plus près de nous ont raconté l'histoire du fondateur du méthodisme avec de simples différences dans le degré d'enthousiasme, mais avec une documentation faiblement différenciée d'un volume à l'autre. Comme le fait observer M. W., tous ont écrit « en méthodistes pour des méthodistes » et Robert Southey dont la « Vie de Shelley » échappe à cette critique, s'est trop fait en l'écrivant l'avocat de l'orthodoxie anglicane pour qu'on lui attribue le

mérite de quelque objectivité. M. Winchester, qui est pourtant professeur de littérature anglaise à la « Wesleyan University » pense s'être momentanément dégagé de ses préférences doctrinales au point de ne plus considérer seulement Wesley comme un réformateur de la piété anglo-saxonne, mais comme un être tout humain dont il veut retracer la vie et l'influence sociale, politique, pédagogique sur son temps et les temps qui ont suivi. Vaste projet dont on ne saurait dire qu'il ait été tout entier réalisé : les quelques pages où Wesley est jugé comme « héros » sont assez timides et vagues. Nous saurons plus de gré à M. W. du choix judicieux de sa documentation : pour les faits de la vie religieuse et publique de Wesley, il a puisé — et il n'eût pu faire autrement que de puiser — dans l'énorme amas de textes fournis par M. Tyerman sur Samuel et John Wesley ; pour tracer un portrait de Wesley homme privé, homme de famille et « gentleman », M. W. a utilisé de façon neuve et délicate le Journal et la correspondance du réformateur.

P. A.

R. Heussi. — *Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.* — Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1906, 1 vol. in-8° de iv-236 p. — Excellente biographie de celui qui fut vraiment le fondateur de l'histoire ecclésiastique critique. M. Heussi n'a pas prétendu donner une étude approfondie de la méthode de Mosheim. De son activité scientifique il ne décrit que les cadres : il note rapidement les « conquêtes » les plus fécondes de Mosheim : l'importance donnée à l'influence des mystères antiques dans la constitution de la liturgie chrétienne, les systèmes gnostiques expliqués par les cosmogonies orientales, le mysticisme de l'Égypte d'Orient, envisagé dans ses rapports avec les conditions climatiques du pays où il se développe, etc., sans compter un immense travail d'émondage. M. H. a sommairement indiqué aussi que Mosheim a constitué l'hérésiologie moderne. Nous aurons voulu que sur ce point M. H. fit ressortir l'intérêt de ce livre-type, *De Religiosis et Religiosis*, paru à Leipzig en 1750 et qui, jusqu'à la publication de *l'Histoire des Cultures* de Schmidt (1848-49), resta comme le modèle inégalé des études sur les sectes à l'époque moderne. Mosheim n'ignorait pas la nouveauté et l'importance de son effort : en 1741 il écrivait à Heumann : « Recte quibusdam fabularum esse mihi historiam ecclesiasticam : mihi, si placet, nos tandem recte historiam ecclesiasticam non dicam bonam et veram, sed tantum tolerabilem. De meo meo mihi mihi extat, quod rei mihi commendat quod Heussi, *op. cit.*, p. 215, note 1.

P. A.

Notes de M. S. — *Sciences et religions à travers les siècles.* — Le même et l'esprit de la même œuvre de M. S. — *Sciences et religions à travers les siècles* — quelques lignes que nous

empruntons aux considérations liminales : « Deux ennemis sont à combattre, le cléricanisme et le matérialisme. Il faut que la France soit délivrée du joug de Rome; il faut, aux idées matérialistes et athées, opposer la libre pensée spiritualiste. C'est pour apporter notre modeste concours à cette double tâche que, en janvier 1907, au lendemain du refus par le pape Pie X de laisser organiser en France les associations culturelles, nous avons décidé d'écrire ce livre » (p. vi), lequel livre conclut à l'avènement nécessaire du « spiritualisme scientifique » qui remplacera toutes les religions et en particulier la religion romaine. Ce livre écrit d'enthousiasme ne saurait prétendre, même dans la pensée de son auteur, à beaucoup enrichir le trésor des études critiques. Que l'on songe que c'est là un memento de l'histoire universelle des religions, philosophies et sciences! « Pour chaque contrée dans l'antiquité et pour chacun des dix-neuf siècles de l'ère chrétienne, nous avons choisi les hommes les plus saillants pour donner sur eux des détails que le cadre restreint d'un seul volume ne pouvait permettre de donner pour les onze cents personnalités, hommes et assemblées, dont nous avons résumé les travaux » (p. 480). M. S. P. a certainement beaucoup lu et beaucoup réfléchi; par malheur c'est trop souvent sur des encyclopédies hâtivement élaborées que s'est penchée sa méditation studieuse.

P. A.

EDMOND BAILLY. — **La légende de diamant.** *Sept récits du monde celtique.* — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1909, 1 vol. in-12 de 324 pages. — L'on doit à M. Edmond Bailly nombre de belles et courageuses éditions de penseurs et de poètes indépendants. M. Bailly ne se restreint pas à ce rôle très estimable mais forcément effacé : il a publié quelques œuvres de littérature « ésotérique » et des études délicates sur la musique. Il apparaît dans son dernier livre que les mythes celtiques l'attirent particulièrement et il en a voulu reproduire quelques-uns sous des affabulations ingénieuses. Il est regrettable que M. B. ait jugé nécessaire de faire suivre ce poétique ouvrage d'une bibliographie : elle contient certains titres de livres émanés d'auteurs qui, eux, ont cru faire de l'histoire : Gatiien-Arnoult, « Histoire de la Philosophie en France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Période gauloise ». Paris, 1838. — Lenglet-Mortier, « Nouvelles et véritables étymologies médicales tirées du gaulois ». Paris, 1857. — Lionel Bonnemère, « Voyage à travers les Gaules 56 ans avant Jésus-Christ ». Paris, 1879.

P. A.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1908-1909. — Suivant l'habitude de la Revue nous signalons ici les Cours et Conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. A l'Ecole des Hautes-Etudes. Section des sciences religieuses.

Religions des peuples non civilisés. — M. Mauss : Systèmes religieux africains ; explication de documents, les lundis, à dix heures. — M. Hertz, membre de la Conférence, exposera les Rites de l'élimination du péché, les mardis, à dix heures.

Religions de l'Extrême-Orient. — M. Ed. Charannes : Les idées religieuses de la Chine antique, les lundis, à trois heures et demie.

Religions de l'Amérique précolombienne. — M. G. Raymond : Histoire civile et religieuse de la Moyenne-Amérique précolombienne, étudiée plus particulièrement dans ses manuscrits et ses inscriptions, les mercredis et les vendredis, à cinq heures.

Religions de l'Inde. — M. A. Foucher : Éléments de philosophie indienne, les mardis, à trois heures. — Explication de textes et monuments bouddhiques, les samedis, à deux heures et demie.

Religions de l'Égypte. — M. Amelineau : Explication du Livre des Morts, les lundis, à neuf heures. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à six heures.

Religion assyro-babylonnienne. — M. C. Fossey : Le panthéon sumérien d'après le fascicule XXIV des *Cuneiform Texts*, les mardis et les jeudis, à cinq heures.

Religions d'Israël et les Semites occidentaux. — M. Maurice Vernes : L'Ancien Testament dans le Nouveau ; I. Les Évangiles synoptiques (seconde partie), le quatrième Évangile, les mercredis, à trois heures un quart. Explication du Livre de Daniel (chap. viii à xii), les lundis, à trois heures un quart.

Judaïsme talmudique et rabbinique. — M. Israel Lévi : Les plus anciennes versions des parties poétiques de la Bible, les vendredis, à une heure et demie. — Étude critique des sources rabbiniques relatives à l'histoire du judaïsme à partir du 1^{er} siècle avant J.-C., les vendredis, à deux heures et demie.

Religions de l'Égypte et de Rome. — M. J. Tuzin : Mythes et rites dionysiaques, d'après les fragments d'Oséris, les jeudis, à trois heures. — Les

cultes d'origine locale dans la province romaine d'Asie, les vendredis, à quatre heures et demie.

Religions primitives de l'Europe. — M. H. Hubert : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques : les fêtes d'été, les jeudis, à dix heures et demie.

M. R. Gauthiot, membre de la Conférence, expliquera des textes religieux tirés de l'Edda, les vendredis, à dix heures.

Littérature chrétienne et histoire de l'Église. — M. Eug. de Faye : Origine des églises pagano-chrétiennes, étude critique de la seconde partie du livre des Actes, les mardis, à quatre heures et demie. — Théologie et philosophie au III^e siècle; origénisme, gnosticisme et néoplatonisme, les jeudis, à neuf heures un quart.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. — M. G. Millet : Histoire générale de l'art chrétien en Orient, les mercredis, à trois heures et demie. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie. — Visite de la collection chrétienne byzantine, les samedis, de neuf heures et demie à dix heures et demie.

M. J. Ebersolt, élève diplômé : Relevés des églises de Constantinople, les samedis, à dix heures et demie. — Les Cérémonies byzantines, les vendredis, à trois heures trois quarts.

Histoire des doctrines et des dogmes. — M. F. Picavet : L'influence de Sénèque et d'Épictète sur les chrétiens, avec explication et commentaire de textes, spécialement des *Entretiens* d'Épictète, les jeudis à huit heures. — Doctrines hellénico-romaines, doctrines et dogmes chrétiens en Orient et en Occident pendant les trois premiers siècles, les jeudis, à quatre heures et demie.

M. P. Alphandéry : Recherches sur la doctrine de la pauvreté évangélique à l'époque de saint François d'Assise, les mercredis à quatre heures et demie. — Les sources de l'histoire des doctrines eschatologiques en Occident du XIII^e au XVI^e siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

Histoire du droit canon. — M. R. Genestal : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIII^e et XIV^e siècles, les samedis à une heure et demie. — Études de droit canonique privé, les samedis, à deux heures et demie.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. — M. L. Lacroix : La réorganisation de l'Église de France à partir du Concordat de 1802, les vendredis, à trois heures.

Cours libres. — *Histoire des anciennes églises d'Orient.* — M. J. Deramey : Les églises d'Afrique depuis la mort de Genséric jusqu'à l'invasion arabe, les jeudis, à deux heures.

Psychologie religieuse. — M. Eug. Bernard Leroy : La stigmatisation chez les mystiques chrétiens, les mardis et les samedis, à trois heures et demie.

II. *Au Collège de France.*

M. *Jean Izoulet* : Origines germaniques et religieuses de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, les mardis, à trois heures.

M. *H. Le Chatelier* : Histoire des idées libérales et constitutionnelles dans l'Islam, les mercredis et samedis, à dix heures et demie.

M. *Cagnat* : Les associations religieuses et civiles chez les Romains d'après les publications récentes, les samedis, à une heure et demie.

M. *Ph. Berger* : Textes relatifs aux premiers prophètes, les vendredis, à dix heures.

M. *R. Dussaud* : Histoire des Phéniciens, les samedis, à 4 heures.

M. *Sylvain Lévi* : Étude du Grand Véhicule d'après le Sôtrâlamkâra, les jeudis, à dix heures.

M. *P. Monceaux* : La Correspondance de saint Augustin, les lundis, à trois heures trois quart.

M. *C. Jullian* : Les plus anciennes vies de saints gaulois, et en particulier le martyre de sainte Blandine et des saints de Lyon, les vendredis, à dix heures.

M. *Morel-Fatio* : La correspondance de sainte Thérèse, les lundis, à cinq heures; les chants XXVI à XXXIII du Paradis de Dante, les samedis, à dix heures et demie.

M. *d'Arbois de Jubainville* : Chapitre XVII et suivants de l'*Enlèvement du Taureau divin et des vaches de Cooley*, les lundis et vendredis, à dix heures et demie.

M. *Louis Leger* : Sermons politiques du prédicateur polonais Skarga (XVI^e siècle), les mardis, à une heure.

M. *G. Monod* : Les idées de Michelet sur l'Église, le XVIII^e siècle et la Révolution, les mercredis et les samedis, à trois heures et demie.

M. *Finot* : Explication de quelques Jâtâka pâlis en les comparant aux versions cambodgiennes, les mercredis, à dix heures.

Des deux titulaires de la fondation G. Michonis pour cette année, l'un M. Michel, de l'Université de Liège, a fait six conférences très appréciées sur les religions populaires de l'ancienne Grèce. Il sera rendu compte ultérieurement dans la Revue de cette série de leçons qui rentrent dans notre ordre d'études.

III. *A la Faculté des Lettres.* — M. *Debidour* : L'Église catholique en France depuis la Révolution, les samedis, à quatre heures. — Jansénistes, Jésuites, Protestants sous Louis XV et Louis XVI, les lundis, à quatre heures.

M. *Foucher* : La légende bouddhique dans la littérature et l'art de l'Inde. La vie du Bouddha, les lundis, à trois heures et demie. — Explication d'hymnes védiques, les mardis, à quatre heures et demie.

M. *Guignebert* : La vie intérieure de l'Église chrétienne au II^e et au III^e siècle, les vendredis, à cinq heures. — Explication de textes chrétiens, les lundis, à deux heures et demie.

M. Lods : Histoire de la littérature israélite depuis ses origines jusqu'à l'ère chrétienne, les lundis, à quatre heures.

M. Mâle : Histoire de l'art chrétien en France aux *xiv^e* et *xv^e* siècles, les mardis, à dix heures. — L'iconographie religieuse au Moyen-Âge, les mercredis, à dix heures.

M. Picavet : La philosophie d'Abélard et de ses contemporains en Orient et en Occident, les lundis à quatre heures trois quart.

M. Rébelliau : Histoire des idées et de la littérature chrétienne du *xvi^e* au *xix^e* siècle. — Bibliographie, les vendredis à dix heures et demie. — Direction de travaux, les mardis, à cinq heures.

M. Revon : Explication d'anciens rituels japonais, les mercredis, à dix et onze heures.

Parmi les cours libres adjoints à la Faculté des Lettres : Cours de M. L. G. Lévy : Littérature hébraïque : Les premières pages de la Genèse, les mercredis, à deux heures et demie.

IV. A l'École des Hautes-Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.

M. Clermont-Ganneau : Archéologie orientale, Palestine, Phénicie, Syrie, les mercredis, à trois heures et demie. — Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures et demie.

M. Mayer Lambert : Grammaire hébraïque et explication du livre de l'Exode, les mardis, à deux heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis, à neuf heures.

M. Meillet : Explication de l'Avesta, les mardis, à dix heures.

M. Moret : Explication de textes religieux égyptiens relatifs à la résurrection, les mardis, à quatre heures et demie.

M. M. Roques : Les légendes de saint Grégoire, les vendredis, à cinq heures.

M. Serruys : Les Apocryphes du Nouveau Testament, les mardis, à cinq heures.

Nous recevons le programme pour 1909 des conférences du Musée Guimet. Pas une fois le succès de ces conférences ne s'est démenti auprès du grand public et chaque dimanche elles attirent la même affluence attentive. La direction du Musée a cette année institué une seconde série, le jeudi, qui ne sera pas accueillie avec une moindre faveur.

Dimanche 10 janvier à 2 h. 12. M. de Milloué, conservateur du Musée Guimet : Le Svastika.

Dimanche 17 janvier. M. Salomon Reinach, membre de l'Institut : Les religions germaniques.

Jeudi 21 janvier. M. Emile Guimet, directeur du Musée Guimet : Les victimes de Pompéi (avec projections).

Dimanche 24 janvier. M. A. Moret, conservateur adjoint du Musée Guimet : La révolution religieuse d'Aménophis IV (avec projections).

Dimanche 31 janvier. *M. F. Révillout*, ancien conservateur au Musée du Louvre : Opinions philosophiques d'une dame du 11^e siècle (d'après un papyrus démotique).

Judi 4 février. *M. le D^r Capitan*, professeur au Collège de France : Les sacrifices dans l'antiquité américaine (avec projections).

Dimanche 7 février : *M. R. Caynat*, membre de l'Institut : Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain.

Judi 11 février : *M. le D^r Péralté* : Impressions d'art dans les religions aux Indes (avec projections).

Dimanche 14 février : *M. Georges Foucart*, maître de conférences à l'Université d'Aix-Marseille : Édifices et drames magiques dans l'Égypte ancienne (avec projections).

Judi 18 février : *M. L. Delaporte*, diplômé des Hautes-Études et de l'École du Louvre : La glyptique de Sumer et d'Accad (avec projections).

Dimanche 21 février. *M. G. Lafaye*, professeur à la Faculté des Lettres : Les découvertes de l'Institut archéologique de Vienne (avec projections).

Judi 25 février. *M. R. Pichon*, professeur au Lycée Henri IV : La légende d'Hercule à Rome.

Dimanche 28 février. *M. Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : Les Saintes Écritures du Bouddhisme. Comment s'est constitué le canon sacré.

Dimanche 7 mars. *M^{me} Jane Dieulafoy*. L'évolution religieuse en Espagne avant la Réforme.

Dimanche 14 mars. *M. Philippe Berger*, membre de l'Institut : Les Juifs en Égypte d'après les inscriptions.

Dimanche 21 mars. *M. Collignon*, membre de l'Institut : La vie des statues antiques (avec projections).

A l'École des Hautes Études sociales auront lieu cette année, tous les vendredis à 4 heures 1/4, sous la présidence de M. Théodore Reinach, deux séries de cours comprises sous le titre général de : Étude de la Religion dans ses rapports avec la société. De ces cours, l'un, professé par M. Th. Reinach, traitera de l'État social de la religion relative à la vie de Jésus-Christ, sur les principes fondamentaux du christianisme sera professé par M. D. Sarrailh quatre autres séries sur : la Théologie néo-platonicienne — les textes néo-platoniciens — la théologie néo-platonicienne — l'Église et l'État — et par M. A. Morel, deux conférences : Les sectes néo-platoniciennes sous le christianisme.

CORRESPONDANCE

NOUS REÇEVONS LA LETTRE SUIVANTE DE M. DUBREUIL, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS :

Monsieur le Directeur

Par suite des traditions je n'ai pu me faire une connaissance de l'article

intitulé : *L'Histoire des religions et le totémisme*, que M. Toutain a fait paraître dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, n° de mai-juin 1908.

A la page 343, M. Toutain me présente comme un partisan de la méthode dont M. Salomon Reinach a énoncé le principe dans la proposition suivante : « Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems ».

Je ne saurais me laisser attribuer une opinion que *j'ai toujours combattue*. M. Toutain ne renvoyant à aucun texte de moi pour justifier son allégation, je ne puis savoir d'où provient une erreur que je ne m'explique pas. Mais je tiens à ne pas la laisser s'accréditer.

Je vous serais donc obligé de bien vouloir publier dans la *Revue* cette courte rectification, et je vous prie d'agrèer, etc.

ÉMILE DURKHEIM.

Nous avons communiqué cette lettre à M. Toutain qui nous adresse la réponse suivante :

M. E. Durkheim affirme qu'il a toujours combattu la méthode d'exégèse mythologique proposée et appliquée par M. S. Reinach. Je me suis donc trompé. Mais alors c'est à mon tour de ne pas m'expliquer la phrase suivante de M. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. vi : « Grâce à la diffusion des ouvrages anglais dont je me suis inspiré, grâce aux travaux de feu Marillier et des rédacteurs de *l'Année sociologique*, grâce peut-être aussi à ma propagande de néophyte..., les plus récalcitrants d'autrefois veulent bien reconnaître que le système d'exégèse anthropologique est « à la mode » et qu'« il y a du vrai » dans les *totems* et les tabous ». Personne n'ignore que *l'Année sociologique* a été fondée et dirigée par M. Durkheim et que les *rédacteurs* de cette publication étaient des disciples et des amis de M. Durkheim.

Nous recevons d'autre part, à propos de l'article de M. van Gennep paru dans le dernier numéro de la *Revue*, la lettre suivante de M. Toutain :

Mon cher collègue et ami,

N'étant pas seul pris à partie dans le copieux article publié ici même par M. van Gennep sous le titre : *Totémisme et méthode comparative*, je ne me crois pas qualifié pour adresser à votre collaborateur une réponse générale. Aussi bien j'ai reçu, à propos de mon étude sur *L'Histoire des religions et le totémisme*, des encouragements que je considère comme précieux, et qui me permettent de ne pas m'émouvoir outre mesure des critiques dirigées contre moi par M. van Gennep. Je ne veux donc point discuter ici ces critiques ; ce serait prolonger inutilement un débat, dans lequel M. van Gennep et

moi nous avons pris nettement nos positions respectives; c'est aux savants vraiment compétents et impartiaux, et à eux seuls, qu'il appartient désormais de le juger. Je n'essaierai pas non plus de défendre contre M. van Gennep la méthode historique. Le véritable initiateur de cette méthode en France a été Fustel de Coulanges. Les admirables travaux du maître disparaîtraient si lui assurer cette reconnaissance de la postérité, dont M. van Gennep affirme, avec quelque prétention, qu'elle n'aura même pas une parcelle. En ce qui concerne spécialement l'histoire des religions, la méthode, dont se sont inspirés plus ou moins exclusivement des savants comme Bouché-Leclercq, Farnet, Gruppe, Preller, Wissowa, peut laisser passer, sans en être le moins du monde atteinte, les appréciations injustifiées et les assauts inutiles de ses adversaires.

Mais, en lisant dans l'article de M. van Gennep les passages où je suis plus particulièrement visé, un doute m'est venu. Je me suis demandé si M. van Gennep a bien lu mon étude jusqu'au bout; s'il l'a lue avec attention; s'il a toujours compris ma pensée. Voici quelques précisions qui expliqueront et justifieront, il me semble, mon étonnement.

1. M. van Gennep écrit (p. 36) : « *M. Toutain a beau jeu de s'en prendre à M. Jerons...* » (p. 65) : « *Sauf Jerons..., des exagérations duquel M. Toutain triomphe sans gloire* ». J'ai relu avec attention mon étude: je n'y ai trouvé le nom de Jerons mentionné qu'une fois dans une citation empruntée à M. Salmon Reinach. Où M. van Gennep a-t-il vu que je m'en étais pris à Jerons? Où a-t-il vu que je prétendais en triompher? En vérité, je serais fort embarrassé de le dire moi-même. — D'ailleurs il y a là peut-être plus qu'une erreur de fait; je crois y saisir un grave malentendu entre M. van Gennep et moi. M. van Gennep s'imaginer que j'ai pris à partie tel ou tel savant, que j'ai voulu triompher de lui ou de lui-même. Il n'en est rien, absolument rien. Au cours de mes études sur l'histoire des religions antiques, j'ai constaté qu'une méthode nouvelle avait depuis quelque temps appliquée à cette histoire. Cette méthode n'a rien de vain et de dangereuse. Je me suis efforcé de déterminer en quoi elle consistait exactement et quelle en était la valeur objective: je n'ai visé ni en succès ni en échec; je me suis occupé uniquement d'une méthode de travail. Si les noms de M. Reinach et de M. Renan sont plus souvent cités dans mon étude, c'est parce que d'une part M. Reinach est le savant qui a formé le plus nettement la méthode en question, et d'autre part l'ouvrage de M. Renan sur les *Fractions* est le livre où cette méthode n'a paru être le plus fidèlement appliquée.

2. M. van Gennep s'efforce d'établir « *comme plusieurs des contradictions théologiques à propos de la notion de Dieu, qui se voient et le fait et le croire sur son ouvrage* ». Le fait, c'est ce qu'il est le plus évident: la science ou la religion de tel ou tel peuple ou d'une société. Or, comme je ne le fais pas, il est évident que je n'ai pas voulu établir des contradictions théologiques sur le fait de la science ou de la religion de tel ou tel peuple ou d'une société.

convaincre mon contradicteur d'une négligence au moins étrange, de lui rappeler que j'ai écrit textuellement dans ma conclusion : « *Il convient d'étudier les faits totémiques à part; il faut essayer de reconnaître si le totémisme, au delà des différences, au delà même des contradictions apparentes depuis longtemps signalées, ne se fonde pas sur quelque principe général...* » En vérité, est-ce là « nier et le fait et la science qui s'en occupe » ? Ce que j'ai nié, ce que je continue à nier, c'est tout autre chose ; c'est la valeur d'un procédé que tout récemment, à Oxford, j'ai entendu qualifier par un des maîtres de la science des religions, d'« *abus du totémisme* ». Le ton, à la fois âpre et doctoral pris par M. van Gennep, me donne le droit de regretter ici, avec toute la vivacité dont je suis capable, qu'il n'ait pas lu mon article entier avec plus d'attention.

3° M. Van Gennep m'attribue des opinions que je n'ai nulle part exprimées : « *Quand donc, écrit-il, on traite les sauvages ou les totémistes de dégénérés, on se charge volontairement de l'onus probandi* ». M. van Gennep ne paraît décidément pas avoir une grande expérience des discussions scientifiques. Nulle part je n'ai dit que les sauvages ou les totémistes étaient des dégénérés ; j'ai dit, et je maintiens, parce que c'est à l'heure actuelle la stricte vérité, qu'il n'était ni prouvé ni certain qu'ils fussent des primitifs. J'ai même eu soin d'écrire, pour bien préciser mon point de vue et ma position : « *Il serait contraire à notre méthode et à notre conception de l'histoire de substituer des affirmations hypothétiques aux affirmations que nous contestons précisément parce qu'elles sont hypothétiques* ». Ou M. van Gennep n'a pas lu ce passage, ou il ne l'a pas compris.

Veuillez croire, etc.

J. TOUTAIN.

M. van Gennep, à qui cette lettre a été communiquée par nous, nous adresse la réponse suivante :

Mon cher ami,

Je voudrais seulement faire remarquer à M. Toutain que, parmi les historiens des religions classiques dont il se réclame, il en est, comme Gruppe dont on ne saurait dire que leur œuvre a gagné à n'être qu'exclusivement fondée sur la méthode historique ; et d'autres, comme Farnell, qui savent fort bien abandonner cette méthode et utiliser la méthode comparative quand ils ne savent plus comment sortir des difficultés. Farnell a publié un excellent petit livre, trop peu connu, intitulé *The Evolution of Religion, an anthropological study*, Londres, Williams and Morgate, 1905 ; ce sont quatre lectures qu'il a données pour le Hibbert Trust. Les deux premières traitent de l'Étude comparée des religions, de sa méthode et de ses problèmes. Il s'y élève contre des rapprochements hasardés, contre les juxtapositions de faits empruntés à toutes sortes de peuples et à toutes sortes de civilisations, mais constate que pour étudier des mécanismes, il n'y a pas d'autre méthode applicable. Et ceci, il le prouve dans

mandchoue conservent leur simplicité primitive : sur la petite butte de terre qui recouvre le cadavre, est planté un bâton de 1^m,50 de haut environ auquel sont fixées quelques bandes de papier blanc. En Corée, les sépultures des anciens princes locaux sont en forme de pyramides quadrangulaires en granit rose. Dans le *Chan-tong* central, M. Chavannes a visité la tombe de Confucius. Dans un bois aux épais ombrages où l'on accède par une avenue bordée de statues en pierre d'hommes et d'animaux, le plus grand homme de la Chine est enseveli et sa sépulture est d'une rigoureuse simplicité; derrière un brûle-parfums et un autel de pierre se dresse, devant le tumulus, une stèle de dimensions moyennes sur laquelle on lit : « Tombe du roi très parfait, absolument saint, propagateur de la civilisation. »¹ Au sud de *Han-tch'eng*, la tombe de Sseu-ma Ts'ien, dont M. Chavannes publie en traduction les Mémoires historiques, est encore l'objet d'une grande vénération.

Le savant voyageur a découvert de nouveaux monuments de la plus ancienne sculpture chinoise, bas-reliefs du n^e siècle de notre ère de l'époque des *Han* orientaux, qui compléteront son ouvrage sur la sculpture des *Han* publié en 1892. Ces bas-reliefs décorent les chambrettes funéraires, sortes de petites chapelles où l'on faisait les offrandes au mort, et les piliers disposés par paire à l'entrée des chambrettes.

Un des résultats les plus importants de la mission a été fourni par l'exploration attentive des monuments de la dynastie des *Wei* du Nord. C'est au v^e siècle de notre ère que *Ta-t'ong-fou*, quoique située tout à fait dans le nord de l'Empire, devint la capitale de la dynastie dite des *Wei* du Nord. A cette époque furent sculptées les grottes de *Ta-t'ong-fou*, à une quinzaine de kilomètres de cette ville. En 494, cette dynastie transféra sa capitale à *Ho-nan-fou* et créa dans le voisinage, au défilé de *Long-men* et durant la première moitié du vi^e siècle, des œuvres d'art religieux analogues aux précédentes. Aux vii^e et viii^e siècles la dynastie *T'ang* imita cet exemple et aménagea de nouveaux temples dans le roc à *Long-men*.

Le groupe des grottes de *Ta-t'ong-fou* montre surtout des figures du Bouddha. Plusieurs sont de dimensions colossales : l'une d'elles atteint une hauteur de dix-sept mètres. Les statues de dimensions moindres sont naturellement d'un art plus achevé : « L'inspiration des artistes qui sculptèrent ces œuvres souples et nerveuses paraît être Mahâyâniste et Gandhârienne. Les statues, qui représentent vraisemblablement pour la plupart Çâkyamouni, le Bouddha récent, Maitreya, le Bouddha prochain et Amitâbha, le Bouddha qui préside au paradis d'Occident, sont souvent assises sur un siège avec les jambes qui se croisent à la hauteur du pied tandis que la robe forme des plis réguliers qui dessinent les lignes des membres inférieurs. Cette attitude qu'on ne rencontre plus en Chine à l'époque des *T'ang* et qui est caractéristique de l'art des *Wei* du Nord, est étroitement apparentée à la pose de certaines

1) *Bulletin du Comité de l'Asie française*, 1908, p. 136.

statues originaires du Gandhâra¹. » Une figure est décorée d'ornements inattendus : ailes sur la tête, trident dans la gauche, peut-être un thyrsos dans la droite. Par quelle suite de transmissions retrouve-t-on, réunis ici, les attributs de Mercure, de Neptune et de Bacchus? L'influence de l'art sassanide, dont on retrouve ailleurs des traces certaines, doit vraisemblablement entrer en ligne de compte : la couronne des rois sassanides porte les mêmes ailes que notre personnage.

Les grottes de *Long-men* offrent la suite naturelle de l'art de *Ta-t'ong-fou*, mais elles présentent l'avantage d'avoir conservé leurs inscriptions et de fournir ainsi de solides points d'appui pour le commentaire.

« L'étude des monuments que nous venons de signaler a une grande importance historique, car elle nous fait assister aux débuts et à la propagation de l'art bouddhique en Chine. C'est tout d'abord un peuple non chinois, celui dont les princes ont régné sous le nom de *Wei* du Nord, qui exécute aux confins septentrionaux de l'empire les plus anciens bas-reliefs religieux que nous trouvons en Extrême-Orient. Ce peuple, que ses expéditions conquérantes avaient mis en relations avec les tribus de l'Asie Centrale, leur avait emprunté le Bouddhisme Mahâyâniste dont la terre d'élection était le Gandhâra. En étendant graduellement leur puissance sur toute la Chine du Nord et en franchissant le *Houang ho* pour aller s'établir en 494 à *Ho-nan-fou*, les *Wei* firent pénétrer au cœur même de l'empire les formes d'art qui leur étaient familières, et, quand la dynastie *T'ang* commença, au VII^e siècle de notre ère, ce long règne glorieux qui devait porter au plus haut point de perfection la civilisation chinoise, elle continua, dans son art religieux, à se souvenir des modèles que lui avaient légués ses prédécesseurs étrangers. Si cependant, à l'époque des *T'ang*, l'art bouddhique subit des modifications profondes, peut-être cela est-il dû, non seulement à l'action propre du génie chinois, mais encore à l'influence des provinces méridionales de la Chine où l'art bouddhique venu de l'Inde par voie de mer était sans doute fort différent de celui qui était parti du Gandhâra pour traverser par la voie de terre toute l'Asie. Il y aurait donc lieu maintenant de rechercher s'il reste quelques vestiges de cet art bouddhique primitif de la Chine méridionale. »

Ainsi, M. Chavannes, mettant en évidence les affinités de ces monuments avec l'art du Gandhâra d'une part, avec l'ancien art du Japon de l'autre, a découvert l'anneau, qui manquait jusqu'ici, de la chaîne reliant l'art religieux de l'Extrême-Orient à celui de l'Occident. Les découvertes poursuivies en Asie Centrale par MM. Stein, Grünwedel, von Le Coq et Pelliot, ramenant au jour tout une civilisation disparue sous les coups des invasions musulmanes au IX^e siècle, attestent dans la sculpture comme dans la peinture l'influence des modèles greco-bouddhiques du Gandhâra.

1) *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1908, p. 192.

2) *Comptes rendus*, 1908, p. 193-200.

Manuscripts mossos. — D'un voyage récent à la frontière tibétaine de la Chine et en particulier au Dokerla, montagne fameuse par son pèlerinage bouddhiste, M. Jacques Bacot a rapporté vingt manuscrits dont dix-huit sont rédigés dans l'écriture pictographique des Mossos, population du sud-ouest de la Chine apparentée aux Tibétains. Deux autres sont écrits dans une variété de l'écriture lolo. Ces manuscrits ont été remis à M. Henri Cordier et iront prendre place à l'École des Langues orientales dont la collection de manuscrits du sud-ouest de la Chine et du nord du Tonkin est aujourd'hui la plus riche du monde grâce aux soins du savant professeur (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 189-190).

Monuments hittites. — M. Hugo Winckler, en même temps qu'il fouillait à Boghaz-Keuï, la capitale hittite, a entrepris avec l'aide de Th. Macridy-Bey quelques recherches sur le site d'Euyuk, à quelques heures plus au nord. Le résultat vient d'être publié par Macridy-Bey en une petite brochure dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1908, 3, sous le titre : *La porte des sphinx à Euyuk*. Un plan plus précis a été relevé et deux bas-reliefs nouveaux ont été ajoutés à la série bien connue. De nombreuses illustrations, dont quelques-unes malheureusement mal venues, ajoutent à l'intérêt de ce récit de fouilles.

Au centre de la Mésopotamie septentrionale, le baron von Oppenheim a découvert au lieu dit Tell Halaf l'emplacement d'un palais hittite que des inscriptions cunéiformes désignent comme le « palais de Kapar, fils de Hanpan ». D'après l'écriture, comme aussi d'après le style des bas-reliefs, on peut faire remonter les constructions de Tell Halaf au ix^e siècle avant notre ère. Quelques représentations religieuses, notamment une déesse voilée, sont curieuses¹.

Écriture égéenne. — M. Salomon Reinach a fait part à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 478-479) de la découverte à Phaestos en Crète par la mission italienne, d'un disque en terre cuite de 16 centimètres de diamètre, couvert de hiéroglyphes égéens qui ne sont pas gravés, mais imprimés au moyen de poinçons. C'est le premier texte considérable en écriture égéenne ; il se déroule en spirale du centre à la périphérie du disque.

Mission archéologique en Arabie. — Le 2 octobre dernier, les PP. Jaussen et Savignac, professeurs à l'École biblique et archéologique des Dominicains de Jérusalem, ont fait à l'Académie des Inscriptions une communication sur une mission archéologique en Arabie. Cette mission a été confiée aux deux professeurs par la Société française des Fouilles Archéologiques. Malheureusement contrariés dans leurs projets par des difficultés locales, les explorateurs ont principalement fait porter leur étude sur l'antique Hégrâ, la moderne Medâïn Sâleh. Les importants résultats de ces recherches ont été groupés en trois par-

1. Frh. von Oppenheim, *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin*.

ties. Dans la première intitulée *Hinéraire*, on décrit la route parcourue, on étudie les monuments, on relève les noms géographiques et on note les légendes locales. De nombreuses photographies et quelques croquis ornent ce premier chapitre qui contient aussi un plan de Tebouk et un plan de Medâin Šâleh.

La deuxième partie réservée à l'épigraphie, comprend des inscriptions nabatéennes, minéennes, thamoudéennes et arabes. Parmi ces nombreux textes dont plusieurs sont nouveaux, il y en a qui revêtent une réelle importance pour l'histoire générale de l'Arabie, pour la connaissance particulière des dialectes et le développement de l'écriture. Signalons la nouvelle lecture de CIS, II, 271 qui a été l'objet de plusieurs études, notamment de M. Clermont-Ganneau dans la *Revue Biblique* et de L. de Beza dans la *Zeitschrift für Assyriologie*. Ce texte bilingue, nabatéen (parallèlement à l'arabe) et thamoudéen, fournit une date ferme (267 ap. J.-C.) pour les textes thamoudéens.

La dernière partie est consacrée à une étude détaillée des monuments de Medâin Šâleh. Si les vestiges de l'ancienne ville sont insignifiants, permettant à peine de reconnaître l'emplacement de la cité dans la plaine, il n'en est pas ainsi des monuments funéraires. On est frappé, en effet, de l'ampleur et de la majesté de ces tombes entièrement taillées dans le roc, qui font revivre à nos yeux le génie et les habitudes du peuple nabatéen. Les photographies et les dessins, rapportés en abondance, permettent de se faire une idée nette de cette curieuse architecture. On peut aussi établir des comparaisons précises avec les constructions de Petra et se rendre compte exact des diverses influences sous lesquelles se sont développées ces façades rupestres. A côté des tombes, se trouvent des monuments religieux : colonnades, niches, sanctuaires, qui ont été photographiés, décrits et étudiés avec soin.

Les résultats de cette mission archéologique en Arabie seront l'objet d'une publication prochainement sous presse.

Sarcophages égyptiens de conservation à Rome et sanctuaire syrien, à Rome. — On sait que des découvertes importantes furent faites dans le jardin de la villa Sciarra, sur le versant oriental de Juxta, qui ont été signalées en 1887 par M. Paul Gauckler et que l'ombrièrement fut offert par décret impérial à l'empereur Léon XIII avec l'empereur Léon XIII à Rome. Sur son initiative et sous sa direction, MM. Georges Nour et Gaston Darcey ont depuis entrepris des recherches qui viennent d'aboutir à des résultats très intéressants, dont l'un est capital pour l'histoire des rites sacrés.

Les trouvailles faites en 1905 se composent d'un certain nombre d'inscriptions, dédiées à des divinités syriennes, à une divinité libanaise ou libanaise, et à Juxta Malca. Elles ont été trouvées à Juxta Malca, dans le jardin de la villa Sciarra, et se rapportent à la ville syrienne de Juxta Malca.

1. Paul Gauckler, *Les sarcophages égyptiens et le sanctuaire de*

Les fouilles de 1908 ont, d'une part, amené la découverte, à douze mètres de profondeur, de l'ancre de la Nympe Furrina, caverne trilobée avec une source abondante dont la présence en ce point confirme certaines hypothèses de M. Gauckler qu'on avait vivement combattues. De l'autre, et c'est l'œuvre de MM. Nicole et Darier, les fouilles ont dégagé une des chapelles du sanctuaire syrien. La cella rectangulaire se termine par une abside dans laquelle on a trouvé une statue brisée de dieu assis, empruntant l'aspect de Jupiter, mais certainement un Jupiter syrien. Sous la statue, on a mis au jour un petit ossuaire qui ne contenait qu'une calotte crânienne d'homme. Au milieu du sanctuaire se dressait un autel triangulaire dont la face antérieure est évidée en demi-cercle. Le seuil était formé d'une dalle en marbre blanc, portant sur la tranche une dédicace datée de l'année 176 après J.-C. et due à un certain Gaionas, prêtre syrien connu par plusieurs autres textes¹. Ce personnage reçoit ici le titre énigmatique de *Cistiber Augustorum*.

La même dalle est gravée sur le plat d'une dédicace à *Venus Caelestis* — vraisemblablement *Atargatis* — par le flamine C. Aefianus Martialis. On trouvera dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, séance du 2 octobre, les indications détaillées avec les plans et vues à l'appui.

Le point sur lequel nous voulons appeler l'attention de nos lecteurs est le petit ossuaire disposé dans la niche de l'abside, sous la statue. Il était constitué par une logette carrée construite avec des briques posées de champ. « Ce coffret, dit M. Gauckler dans sa communication du 2 octobre 1908, au fond de la niche absidale ne contenait qu'un crâne d'homme adulte — pas même un crâne entier — une simple boîte crânienne. Je l'ai vidé moi-même avec le plus grand soin, assisté de MM. Nicole et Darier, qui examinaient l'un après l'autre, tous les débris que j'en retirais : or, nous n'avons relevé nulle trace, ni de mâchoire, ni de dents, ni d'ossements incinérés, ni de mobilier quelconque, bijoux, monnaie ou verroterie. Par contre, la boîte crânienne était parfaitement intacte et coupée net, sans trace d'incinération. Elle avait donc été sectionnée intentionnellement pour être déposée dans un ossuaire aménagé exprès pour elle, et qu'elle remplit exactement. » De ces constatations précises, M. Gauckler conclut à un sacrifice humain. Certaines analogies fournies par les fouilles récentes de Palestine ne laissent aucun doute à ce sujet. On a même trouvé à Gézer une calotte crânienne découpée de façon semblable et emboîtée dans un bol en terre cuite².

Dans le sanctuaire syrien du Janicule la relation est manifeste entre le crâne humain et la statue divine. Il ne s'agit pas uniquement ici d'un sacrifice de

dieux syriens au Janicule, extrait du « *Bulletino della Commissione archeologica comunale* », 1907, fasc. I-II; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, p. 135 et suiv.; cf. Clermont-Ganneau, *ibidem*, p. 250 et suiv.

1) Cf. P. Gauckler, *Le bois sacré de la Nympe Furrina*, p. 16 et suiv.

2) Macalister, *Palestine Explor. Fund. Quart. Statem.*, 1905, p. 32-33; cf. Vincent, *Canaan*, p. 273.

fondation destiné à créer un génie favorable; le fait est plus complexe et plus rare, il s'agit d'un sacrifice de consécration. Il faut se souvenir, en effet, que le sacrifice arrive à identifier la victime au dieu¹. Dans le cas particulier, on parvenait ainsi à « faire descendre » le dieu ou les dieux « sur le sanctuaire », suivant l'expression d'un texte punique qu'a fait connaître récemment M. Philippe Berger². La victime concentrant le principe divin, il suffisait d'en enlever une partie — ici, c'est la calotte crânienne qui avait probablement reçu l'imposition des mains du prêtre, — dans le sanctuaire, pour assurer la présence réelle du dieu. La statue, placée immédiatement au-dessus, était vraiment imprégnée de la force divine. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'une découverte archéologique permet de saisir la valeur d'un sacrifice de consécration où l'on immole une victime humaine dans le but d'attirer et de fixer la présence réelle d'un grand dieu dans un sanctuaire. Le détail du sacrifice nous échappe.

Si l'on hésitait à admettre de telles pratiques en pleine civilisation romaine, il suffirait de rappeler que Trajan répéta à Antioche la création du génie de la ville en immolant une jeune fille, appelée Calliopa, à laquelle il éleva dans le théâtre une statue de bronze doré qui la représentait avec les attributs de la Tyche punée³. Un parallèle, plus voisin du rite pratiqué dans le sanctuaire syrien de la Villa Sciarra, est fourni par cette coutume des Douaniers de la province romaine d'Arabie qui, chaque année, sacrifiaient un enfant et « l'ensevelissaient sous l'autel dont ils se servaient comme de woman »⁴. Plus exactement, ces indigènes renouvelaient chaque année la consécration de la bétyle qui incorporait le dieu.

Dans le même ordre d'idées, on mentionnera certains rites sacrificiels qui survécurent sans cependant entraîner la mort du personnage à un rang divin. Tels sont, par exemple, les rites de Nectanebo que nous fait connaître un texte grec conservé au Vatican. Nectanebo, roi d'Égypte, se fit tuer et son corps fut enseveli sous l'autel de la déesse Isis. Les explications les plus divergentes sur ces rites nous sont parvenues après deux siècles⁵. Cependant, malgré leur âge, ils sont à signaler.

En outre, l'inscription grecque sous Trajan mentionne deux autres sacrifices

¹ Cf. sur ce point, non seulement M. M. Sauer, à Wiesbaden dans son *Essai sur la notion de la divinité en Grèce*, mais aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126.

² *Revue de l'histoire des religions*, 1928, t. 1, p. 125-126.

³ Cf. aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126. Sur la question du sacrifice humain en général, voir aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126. Sur les sacrifices humains en Grèce, voir aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126. Sur les sacrifices humains en Égypte, voir aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126.

⁴ Cf. aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126.

⁵ Cf. aussi M. Sauer, *op. cit.*, p. 125-126.

et Neteiros. Le premier, auteur de la dédicace, est l'administrateur du temple de la déesse Leucothéa dont le nom grec cache une déesse syrienne. Le second conduit les fêtes sacrées; il n'est donc pas mort bien qu'il ait été « divinisé dans le lébès ». Vraisemblablement, Neteiros était un prêtre-dieu du type Elagabale.

Nous ne pouvons nous dispenser de citer encore les victimes humaines, généralement des enfants, qu'on précipitait, enveloppés dans un sac, du haut des murailles de Hiéropolis de Syrie en leur criant qu'ils n'étaient pas des enfants, mais des bœufs¹. Pourquoi cette épithète? Parce qu'on tend encore dans ce sacrifice — nous sommes sur le territoire particulièrement consacré à Hadad et à Atargatis, — à identifier la victime au dieu. Hadad, en effet, est fréquemment représenté sous les traits d'un bœuf auquel on adjoint le foudre. Dans les représentations anthropomorphes, Hadad est accompagné du bœuf comme animal-attribut.

Enfin, il y aura lieu de rechercher les répercussions possibles de ces faits mieux connus sur le mythe. Ainsi, on entrevoit le sens qui semble s'attacher dorénavant à la légende de la tête d'Osiris flottant en mer et échouant à Byblos² où elle donne le signal des grandes fêtes annuelles. De même, on saisit l'explication d'un rite dans le récit de Philon de Byblos d'après lequel El-Kronos coupa la tête de sa propre fille³ une soi-disant Perséphone⁴. On a rappelé à ce sujet que St Epiphane mentionne à Sichem, en Palestine, le culte de Coré qui passait pour avoir été sacrifiée par son père. Ce dernier trait suffit à l'auteur chrétien pour l'identifier à la fille de Jephthé⁵.

On voit que les questions soulevées par les découvertes de MM. Gauckler, Nicole et Darier, sont aussi nombreuses qu'intéressantes. M. Gauckler compte reprendre cet hiver les fouilles dans le ravin de la villa Sciarra. On ne peut que lui souhaiter des trouvailles de la même importance.

Ucuetis et Bergusia, divinités gauloises. — M. Héron de Villefosse a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 498-500) une inscription votive importante découverte dans les dernières fouilles d'Alise-Sainte-Reine. Elle est gravée sur un beau vase de bronze de 0^m,46 de haut : *Deo Ucueti et Bergusiae Remus Primi fl(ius) donavit; v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. On a ainsi la preuve qu'Ucuetis était un dieu et non, comme on le croyait, une déesse. Sa compagne est Bergusia dont le nom se retrouve dans la nomenclature géographique de la Gaule; c'est notamment le nom antique de Bourgoin (Isère).

1) Lucien, *de dea Syria*, 58.

2) Lucien, *d. d. S.*, 7.

3) Philon de Byblos, fragm. II, 17.

4) Perséphone non Athéna, comme l'a reconnu M. Mayer, in *Roschers Lexicon*, II, 1499, contre Gruppe.

5) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², p. 430-431.

Rites funéraires des Vikings. — M. G. Gustafson a entretenu l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, séance du 17 juillet 1908) de la découverte en Norvège d'une tombe particulièrement riche du VIII^e siècle de notre ère. Cette sépulture de femme renferme un abondant matériel ethnographique et notamment un véritable navire de 21 mètres de long, large de 5, avec tous ses agrès. Cette coutume d'enterrer les morts dans un bateau était très répandue en Norvège à l'époque des Vikings, mais on n'avait retrouvé jusqu'ici que des canots de petite dimension. On sait qu'une pratique semblable a été signalée chez les indigènes de l'Amérique du Nord habitant les rives du Pacifique.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le no juillet-août 1908 du *Journal Asiatique* est rempli par une importante étude de M. Sylvain Lévi intitulée : *Āgṛaghṣa, Le Sūtrālamkāra et ses sources*, à propos de la traduction française donnée par M. Edouard Huber. Après avoir exposé l'intérêt, à divers titres, du Sūtrālamkāra, M. Sylvain Lévi insiste sur son importance capitale comme document bouddhique tendant à ébranler la tradition palie actuellement triomphante. Une analyse minutieuse des contes du recueil conduit le savant professeur au Collège de France à cette conclusion : « On voit l'importance du document que la traduction de M. Huber ouvre aux indianistes. Elle enrichit d'un chef-d'œuvre inconnu la littérature sanscrite ; elle apporte à l'étude historique et dogmatique du bouddhisme une somme d'informations inappréciable. Les simples sondages que nous y avons tentés ont fait apparaître dans les substructions de ces récits le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādiens et les Āgamas septentrionaux, le Dirgha, le Saṃvāka, le Mañjyama, l'Ākama. Nous ne sommes pas encore en mesure d'aider M. Huber qui ne s'en est tenu qu'à sa forme définitive ; mais pour un grand nombre de choses du Mañjyama, nous voyons que le classement adopté par Āgṛaghṣa est le vrai. L'Āgama sanscrit se s'écrit en Nāḍya palli. Lire aux devots des textes sanscrits ne prouve pas l'authenticité exclusive des textes de ces devots et de leurs textes ne prouve pas que les textes du Nord, la source à toutes les autres, avant de connaître, elle fait procéder à la reproduction des deux séries. Le Sūtrālamkāra est une des premières pièces de ce genre de textes sanscrits, peut-être, à un degré indéfini. »

On trouve dans *Āgṛaghṣa* des indications sur le nom de l'auteur, le mode de composition, les sources des sources, les constructions, M. L. Lévi a fait une étude très intéressante sur la question récemment soulevée par M. G. Gustafson. Les constructions sont les tablettes

relatives aux offrandes religieuses : elles témoignent d'un culte rendu aux statues des rois et des patésis, de leur vivant comme après leur mort, et la statue même du roi Our-Nina, le fondateur de la très antique dynastie de Tello, est déjà mentionnée comme recevant un pareil hommage. » La *Revue* donnera un compte rendu détaillé de cette importante publication.

— M. W. Spiegelberg (*Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1908, p. 403-405) propose une amélioration à la lecture d'un passage de la stèle égyptienne datée de l'an V de Minéptah, découverte en 1896 par M. Flinders Petrie et fameuse par la mention d'Israël. Après les formules d'usage, le pharaon relate en style emphatique sa victoire sur les Libyens, puis il jette un regard vers l'est et signale que Khati est en paix, que Canaan est prisonnier en tout ce qu'il a de mauvais, que l'Ascalonien est emmené, Gézer entraîné en captivité, Janouâ-mîm anéanti. Puis il ajoute, d'après la traduction reçue : « Israël est rasé et n'a plus de graine ». Le nom d'Israël est suivi d'un groupe de signes qu'on tenait pour un déterminatif de la population. Israël était donc un nom de tribu, non de pays.

M. Spiegelberg donne les raisons qui établissent la lecture suivante : « Israël, ses habitants sont exterminés¹, sa graine² n'existe plus ». Israël est donc bien un nom de pays comme Canaan ; les Israélites étaient déjà sédentaires et essentiellement agriculteurs. De la place occupée dans l'énumération, il résulte qu'ils demeuraient dans le sud de la Palestine, vraisemblablement dans la montagne d'Ephraïm. M. Spiegelberg ajoute, trop modestement peut-être, que l'élucidation de ce détail n'éclaire pas le difficile problème de l'Exode. Il en résulte, toutefois, qu'en l'an V de Minéptah, les populations de la Syrie méridionale, dont les Israélites, furent vaincues et, en partie, transplantées en Égypte, car le traitement particulier que le texte réserve à chaque peuple n'est qu'un artifice de style. Les Ascaloniens et les Gézerites se virent razzés comme les gens d'Israël et les plus valides d'entre ceux-ci furent emmenés en captivité avec leurs voisins. Le problème littéraire reste obscur, mais le problème historique a désormais une base solide. Il est assez curieux de noter que les fouilles de Gézer³ viennent de livrer un pectoral en ivoire, au cartouche de Mineptah, et représentant le pharaon en adoration devant le dieu Thot.

— La publication des papyrus d'Éléphantine par M. Eduard Sachau dont M. Macler (*RHR*, 1908, I, p. 229 et suiv.) a entretenu nos lecteurs, a suscité de nombreux travaux de la part des sémitisants. Ajoutons à ceux déjà signalés, le texte et la traduction donnés par le professeur J. Barth de Berlin (*Zu den neuen Papyrusfunden in Elephantine* dans *Jahrbuch der Jüdisch-*

1) Mot-à-mot : « sont devenus peu nombreux ».

2) S'entend des récoltes.

3) *Palestine Explor. Fund. Quart. Stat.*, octobre 1908, p. 280.

la déesse vierge Athéna *Parthenos*. Il montre que plusieurs Parthénons sont consacrés à une divinité maternelle : Déméter, Cybèle, Artémis Leucophryné. « Un *parthénon* est donc un temple spécialement affecté à des rites, à des cérémonies exécutées par des jeunes filles, comme un *nymphôn* est un temple où officient de jeunes mariées. Le temple d'une nymphe se dirait *nymphéion*, le temple d'une vierge *partheneion* ».

— La magistrale *Histoire de la Gaule* de M. Camille Jullian dont les deux premiers volumes ont paru chez Hachette en 1908, ne manque pas de réserver une large place aux institutions religieuses. Dans le tome premier, le savant professeur au Collège de France essaie de fixer les traits fuyants de la religion des pré-Gaulois dans lesquelles il reconnaît des Ligures. Il s'appuie sur les inscriptions d'époque romaine, sur les rares allusions conservées par les textes. Il fait état aussi des données fournies par la science comparée des religions et cette dernière position, de la part d'un esprit aussi prudent et aussi classique, est significative. Dans le tome deuxième, les Druides sont l'objet d'une étude approfondie : origine, condition sociale, pouvoir et fonctions. L'auteur incline à les considérer comme les héritiers des dynastes patriarcaux de la Gaule primitive. « Rois, juges et prêtres à la fois, ces chefs, semblables à ceux de la plus vieille Germanie, commandaient leurs tribus à tous les titres, au nom de la loi, des dieux et de la force, pour la guerre, le conseil, la mort et le sacrifice : les hommes, au surplus, ne distinguaient pas ce qui est rite religieux et acte public. » Plus tard, les fonctions se dédoublèrent : rois ou magistrats ont été flanqués de druides. C'est là une loi générale qui permet de repousser l'opinion si répandue d'après laquelle l'institution druidique serait un fait exceptionnel dans le monde ancien. Un chapitre traite de la religion gauloise que M. Jullian étudie et commente depuis de nombreuses années. Il expose les difficiles problèmes sur la nature de Teutatès le « dieu national » — que l'auteur retrouve sous les appellations diverses de Mercure, Mars, Dis Pater, Saturne, — sur les déesses païennes et les divinités secondaires, leurs symboles et leurs attributs, les sacrifices, la divination et quelques pratiques dont la plus célèbre est celle du gui.

R. D.

— Dans le *Journal des Savants*, 1908, p. 505-512, M. Léopold Delisle annonce que le manuscrit de la cathédrale de Mende, disparu depuis douze ans et relatif à saint Privat a été retrouvé par lui dans un lot de papiers provenant de la succession de M^{me} de Rozière. La première partie du ms. relate des événements locaux remontant au XI^e siècle. La seconde constitue un traité sur les miracles de saint Privat ; elle est l'œuvre d'Aldebert le Vénérable, évêque de Mende de 1151 à 1187. « La découverte du corps de saint Privat, le culte dont il fut honoré, la dévotion des fidèles au patron du diocèse, les cérémonies célébrées dans la cathédrale, la fouille des anciennes cryptes, les révélations obtenues pendant les songes y tiennent la place la plus considérable. L'archéo-

logie tirera parti de beaucoup de détails descriptifs. On lira avec intérêt ce que l'auteur rapporte sur les reliques que Dagobert passe pour avoir voulu faire porter à l'abbaye de Saint-Denis, sur diverses localités et familles de l'Auvergne ou des pays voisins, sur les pèlerinages qui étaient le plus en vogue au ^{xii} siècle, sur la célébrité de l'école de Salerne, sur les rapports de l'évêque de Mende avec le roi Louis VII. » Le manuscrit en question peut remonter jusqu'au milieu du ^{xiv} siècle.

M. le Dr Binet-Sanglé, qui n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la Revue, n'a jamais cessé de manifester une confiance tenace dans les résultats de la psycho-physiologie appliquée à l'histoire des religions. Son dernier ouvrage intitulé : *La folie de Jésus, son hérédité, sa constitution, sa physiologie* (Paris, Maloine) est évidemment l'illustration maîtresse de cette méthode : il a, dit-il, essayé d'appliquer à « Ieschou bar-Iossef » la méthode des sciences naturelles, d'établir en partie son « observation clinique ». Et il nous fournit dans les dernières pages de son livre une fiche d'hôpital dont nous détachons ces lignes suffisamment caractéristiques : « Petit de taille et de poids, délicat de constitution, ayant présenté une anorexie de longue durée et une crise d'hématidrose, mort prématurément sur la croix d'une syncope de déglutition facilitée par l'existence d'un épanchement pleurétique vraisemblablement de nature tuberculeuse et siégeant à gauche ; ayant des idées d'eunuchisme, d'œdipisme et d'amputation manuelle, révélateurs de désirs sexuels ardents sinon de perversion sexuelle, au demeurant impuissant et stérile, Ieschou bar-Iossef nous apparaît comme un dégénéré physique et mental ».

Il va sans dire que M. B.-S. ne fait pas peu de cas du célèbre passage de Marc (III, 21) : « Quand ses parents l'eurent appris, ils vinrent pour se saisir de Jésus ; car ils disaient que Jésus était hors de sens ». Même il l'inscrit en épigraphe à son livre, en grec et en français au-dessous d'une reproduction du Christ mort d'Holbein. Mais voilà que de Montauban, où il professe à la Faculté libre de théologie, M. Arnal apporte au monde des exégètes ou des simples curieux d'histoire chrétienne une nouvelle qu'il qualifie lui-même d'hérésie. Le fameux verset III, 21 de Marc a été toujours traduit à contre-sens et M. A. propose le mot-à-mot suivant : *Ἀκουσαντες* = informés ; *οἱ παρ' αὐτοῦ* = les disciples ; *ἔηλτον* = sortirent : *κρατῆσαι* = pour contenir ; *αὐτον* = le peuple ; *εἰσγον γὰρ* = car ils disaient ; *οτι ἔξιστι* = qu'il (le peuple) était hors de sens. On voit combien le sens traditionnel se trouve changé. Outre les raisons grammaticales qui sont solides, cette nouvelle interprétation s'appuie sur d'assez valables raisons de bon sens : « Pourquoi imaginerait-on, comment répéterait-on, dit M. A., que Jésus était « hors de sens » à l'heure même où il quitte la foule pour accomplir l'acte le plus pratique, le plus ordinaire qui soit : se reposer et manger ? En vérité, le moment serait mal choisi pour manifester cette crainte ou rapporter ce témoignage ». — La discussion est maintenant ouverte et sera vraisemblablement animée.

P. A.

Nous avons reçu l'*Annuaire du Collège de France*, huitième année, 1908. Outre les résumés des cours de l'exercice 1907-1908 et le programme des cours de 1908-1909, cet annuaire renferme un certain nombre de notices sur des membres du Collège morts au cours de la dernière année. De ces notices l'une a pour nous un douloureux intérêt : notre très regretté directeur Jean Réville appartenait au Collège de France depuis le 18 mars 1907 et notre collaborateur M. F. Picavet a retracé en termes émus sa belle et simple histoire d'homme très bon et de savant très sûr. M. Monceaux a écrit une note pénétrante sur l'œuvre de Gaston Boissier. L'annuaire contient encore le discours biographique prononcé par M. E. Levasseur aux obsèques de M. Barbier de Meynard et les allocutions de MM. E. Levasseur et A. Lefranc lors de l'inauguration au Collège du buste d'Émile Deschanel, en mars dernier.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

CLELIA ET EPONA

Les scolies vénitiennes de l'*Iliade*¹, Suidas² et Codinus³ ont conservé le souvenir d'une statue équestre très archaïque. Ces textes nous apprennent qu'Énée, quand il débarqua sur la côte italienne à Laurente, sauta sur le premier cheval qu'il y aperçut ; en mémoire de cette rencontre, il voua une image équestre à sa mère Aphrodite⁴. Cela signifie et cela prouve qu'il existait à Laurente une très ancienne statue représentant une femme à cheval, où les *ciceroni* reconnaissaient une Aphrodite équestre dédiée par Enée plus de quatre siècles avant la première olympiade. Bien entendu, il ne pouvait alors être question d'une Aphrodite *ephippos* ; d'ailleurs, si Enée avait réellement abordé en Italie au XII^e siècle, ce que pas un critique ne voudrait concéder aujourd'hui, il n'aurait pu monter à cheval, puisque l'équitation est encore inconnue aux temps homériques. Abstraction faite de la légende, qui n'a aucune valeur, il reste la statue qui lui a donné naissance et qui mérite de retenir notre attention.

L'image dont il s'agit devait être très grossière, sans quoi l'on n'aurait pas songé à l'attribuer à l'époque d'Enée. Mais comment les *ciceroni* savaient-ils que cette image était fémi-

1) Schol. Ven. *Il.*, II, 820.

2) Suidas, s. v. Ἀφροδίτη.

3) Codinus, *Orig. Constantinop.*, p. 14.

4) Voici le texte de Codinus (*ap. Banduri, Imp. Orient.*, t. I, p. 125-6) : Πλάττουσι καὶ αὐτὴν ἔφιππον, ὅτι Αἰνεΐας ὁ υἱὸς αὐτῆς πλεύσας μέχρι τῆς δούσεως, μετὰ τοῦτο ἵππῳ ἐπέδη, καὶ τὴν μητέρα ἐτιμήσατο τοιοῦτῳ ἀγάλματι. Dans le même paragraphe, Codinus parle d'une statue romaine de Vénus portant un peigne et raconte, à ce sujet, une histoire ridicule ; mais cette statue n'a rien à voir avec l'Aphrodite équestre et M. Bernoulli a fait erreur en les confondant (*Aphrodite*, p. 412). Non moins erroné est son renvoi à Servius (*ad Aen.*, I, 720, qui mentionne en passant la *Venus equestris*, mais non une statue de cette divinité.

nine? Une statue aussi archaïque devait nécessairement être vêtue: les formes féminines du corps, seins et hanches, qui ne sont pas marquées avec insistance dans l'art grec avant le iv^e siècle et ne le sont presque pas dans l'art primitif, ne pouvaient être indiquées suffisamment pour permettre de reconnaître le sexe. Il suit de là que la figure de Laurente trahissait son sexe par son attitude: elle devait donc être assise non à califourchon, *περιβιβήτω*, mais de côté, *κατὰ πλευρῶν*¹, c'est-à-dire à la mode des femmes, *muliebriter*², mode qui doit être aussi ancienne que l'équitation elle-même, par des motifs d'hygiène et de convenance.

Une autre statue du même type et non moins primitive d'aspect existait à Rome. C'était une image exposée en plein air, au point culminant de la Voie Sacrée, *in summa sacra via*, du côté du Palatin. Les uns y reconnaissaient la vierge romaine Clélie, d'autres sa compagne Valérie, fille de Publicola³. Denys d'Halicarnasse dit formellement qu'elle n'existait plus de son temps, ayant péri dans un incendie qui prit à des constructions voisines⁴; on a toutefois supposé qu'elle avait été rétablie ou remplacée au i^{er} siècle⁵.

Suivant la légende que Tite Live et Plutarque ont popularisée⁶, la vierge romaine Clélie avait été livrée en otage avec d'autres à Porsenna, chef des Etrusques (507); elle s'échappa, traversa le Tibre et revint à Rome. Les Romains, ne voulant pas manquer à la foi jurée, la rendirent à Porsenna; celui-ci, admirant le courage de la jeune fille, la traita avec grande estime et lui offrit un cheval richement harnaché. On croyait généralement qu'elle s'était échappée du camp de Porsenna

1) Achille Tatius, I, 1 (édit. Didot, p. 28).

2) Ammien Marcellin, XXXI, 2, 6.

3) Plinè, XXXIV, 29; Plutarque, *Public.*, 23.

4) Denys, V, 35.

5) En effet Plutarque, *l. cit.*, en parle comme existant encore cf. Sénèque, *ad Marciam*, 16 et la note de Miss Sellers, *Pliny's chapters*, p. 25.

6) Voir les seize auteurs, grecs et latins, cités à ce sujet dans Pauly-Wissowa, art. *Clotlia*, p. 110. Le passage capital est celui de Tite-Live, II, 13, 6.

en traversant le Tibre à cheval ; c'est ainsi qu'elle a été souvent figurée par l'art moderne, entr'autres — et pour la première fois, je crois — par le peintre siennois Domenico Beccafumi¹. Quoi qu'il en soit de la forme primitive de la tradition, Clélie était considérée comme une vaillante écuyère et la statue qui, disait-on, avait été érigée en son honneur, la représentait, en effet, à cheval.

La preuve que cette statue et son piédestal ne portaient aucune inscription, c'est qu'on y reconnaissait tantôt Clélie, tantôt Valérie. L'argument que j'ai fait valoir à propos de la figure équestre de Laurente s'applique également à la statue romaine ; le sexe était accusé par l'attitude que lui avait prêtée le sculpteur ; elle était long-vêtue et assise de côté. J'ajoute qu'elle ne devait pas porter d'armure, puisque Clélie et Valérie n'étaient pas des guerrières, mais des jeunes filles qui, dans une circonstance mémorable, avaient osé monter à cheval pour se sauver.

Nous avons donc à Rome une statue du même type que celle de Laurente, objet, comme celle-ci, d'une légende exégétique et remontant aussi à une époque très ancienne, antérieure à l'introduction de l'art grec dans le Latium.

On a émis l'hypothèse que la statue romaine dite de Clélie était celle d'une Amazone, enlevée ou acquise de quelque ville hellénique de l'Italie². Cela est inadmissible par deux raisons. D'abord, les Amazones, guerrières scythiques, sont court-vêtues et chevauchent toujours à califourchon ; or nous avons établi que Clélie était long-vêtue et assise de côté. En second lieu, les auteurs suivis par Denys, Tite Live et Pline, et ces écrivains eux-mêmes n'auraient jamais attribué une statue grecque, même archaïque, à l'art primitif de Rome, dont ils avaient beaucoup de monuments authentiques sous les yeux.

Schwegler voulut identifier Cloelia à la Vénus Cluilia

1) Burlington Club, *Pictures of Siena*, pl. XLI.

2) Roscher, *Berichte der Sächs. Gesellschaft*, 1891, p. 107.

ou Cluacina (purificatrice) et pensa que l'image de cette déesse était identique à celle de la *Venus equestris* d'une époque postérieure¹. Mais Vénus est une déesse tard-venue dans le Panthéon romain; le type de Vénus équestre est bien plus tardif encore, même dans l'art grec. Cluacina appartient aux litanies des *Indigitamenta* et il est impossible d'imaginer pourquoi une déesse purificatrice aurait été représentée à cheval. Je croirais plutôt que Cloelia (Cluilia) est une épithète dérivée de *chuere*, signifiant quelque chose comme *inclita*, « fameuse »; la forme *Cluilia* doit être rapprochée du nom de *Duilius*, où l'on reconnaît le mot *bellum* sous sa forme archaïque *duellum*.

Il me semble que l'on peut expliquer facilement l'existence de deux statues archaïques de femmes à cheval tant à Laurente qu'à Rome, et cela sans faire intervenir l'*Aphrodite ephippos* qui appartient exclusivement à la période la plus florissante de l'art grec, où les exemples de ce type sont d'ailleurs fort rares².

Pline connaissait à Rome des statues qu'il faisait remonter à l'époque de l'Arcadien Evandre³. Avait-il tort, avait-il raison de les croire si anciennes? C'est là une question qui ne doit pas m'arrêter ici; le fait est que les savants grecs et romains avaient constaté des analogies remarquables entre la Rome primitive et l'Arcadie, en particulier entre la fête des Lupercales et celle des Lykeia, et qu'ils reconnaissaient des éléments arcadiens dans le rituel romain. L'existence de ces éléments arcadiens est indéniable, alors que le bon roi Evandre peut être aussi légendaire que semble l'impliquer la forme grecque de son nom (εὖ ἄνθρωπος, le *bon homme*, opposé au *méchant homme*, Cacus). Ainsi nous avons le droit de parler, comme le faisaient les anciens, de l'établissement d'Evandre

1) Schwegler, *Römische Geschichte*, t. II, p. 186.

2) Voir Mylonas, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.*, 1893, p. 218 et Bernoulli, *Aphrodite*, p. 412.

3) Pline, XXXIV, 16, 23. Cf. *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 240 sq.

dans le Latium, entendant par là une migration ou une influence arcadienne, et cela alors même qu'Evandre n'aurait jamais existé.

Remarquons ici que Denys d'Halicarnasse, qui nous instruit de l'établissement d'Evandre sur le Palatin, de la civilisation introduite par lui dans le Latium, de l'autel qui lui fut érigé près de la Porte Trigemina (I, 32), lui attribue, entre autres institutions, la fondation du culte de Poseidon Hippios (*Neptunus equester*) à Rome. Poseidon cavalier doit nécessairement avoir eu une compagne; il est assez naturel de supposer que cette compagne était elle-même une déesse équestre. Or, cette hypothèse peut s'appuyer de certains témoignages explicites relatifs à la mythologie arcadienne. Nous trouvons en Arcadie, à Phénéos, Poseidon Hippios associé à Artémis Hippia ou Heurippa¹. Une légende rapportait qu'Odysseus, retrouvant à Phénéos ses cavales égarées, y dédia un temple à Artémis Heurippa et une statue à Poseidon Hippios. *Heurippa* peut être une corruption d'*Euhippa*; quoi qu'il en soit, il est évident que Poseidon et l'Artémis de Phénéos étaient l'un et l'autre des divinités chevalines. La Déméter arcadienne est également chevaline, par exemple à Phigalie, où elle était figurée avec une tête de jument²; à Thelpusa en Arcadie, nous trouvons une Erinys chevaline³, et nous apprenons l'histoire de Déméter transformée en cavale qui accorda ses faveurs à Poseidon changé en cheval⁴. Le couple Poseidon-Hippios et Déméter n'est pas seulement mentionné à Thelpusa, à Phigalie et à Mantinée, mais à Pallantion, la patrie même d'Evandre; cela semble résulter d'un passage de Denys d'Halicarnasse⁵.

Artémis, Déméter et Poseidon sont des noms donnés postérieurement à des divinités très primitives. La vieille reli-

1) Pausanias, VIII, 14, 4-5.

2) *Ibid.*, VIII, 42, 4.

3) *Ibid.*, VIII, 25, 4.

4) *Ibid.*, VIII, 25, 6.

5) Denys, I, 33.

gion de l'Arcadie nous montre un dieu-cheval et une déesse-cavale; celle-ci a donné naissance au cheval Arion¹. Originellement, ces divinités sont tout simplement un étalon et une jument; c'est ce que nous constatons dans la légende de Thelpusa. Plus tard, avec les progrès de l'anthropomorphisme, nous avons la déesse de Phigalie à tête de jument; plus tard encore, chevaux et juments deviennent des dieux cavaliers, un dieu *hippios* et une déesse *hippia*.

Comment la déesse *Hippia* était-elle représentée dans l'art



Fig. 1. — Artemis cavale de Lasi, Arcadie.

arctique le plus ancien? Nous savons cela aujourd'hui grâce à une statuette en terre cuite découverte par Reichel et Wilhelm dans la sanctuaire d'Artemis à Lasi² (fig. 1). Elle est figurée avec la tête d'une jument dans une longue robe. Les savants archéologues qui ont pu voir cette figurine très archaïque, ont remarqué que la forme de la queue de l'animal oblige d'y reconnaître le cheval et non le cerf. Ils ont cité le passage de Pausanias au sujet de l'Artemis *Beurque* de Phénois, mais ils n'ont pas assez compris la haute importance de

¹ Pausanias, VIII, 25.

² Reichel, *Archaeologia*, I, 2, 2.

cette représentation, encore unique dans l'art grec le plus ancien. Pausanias dit que Déméter, après son aventure avec Poséidon à Thelpusa, se baigna dans le Ladon et fut appelée, pour cette raison, Lusia (de λούσασθαι, se laver). C'est là une étymologie populaire ou demi-savante; je préfère rapporter l'épithète de Déméter au nom de la vieille ville arcadienne de Lusoi, qui n'existait plus du temps de Pausanias. La *Lusia* de la légende est une déesse chevaline et c'est sous la forme d'une déesse à cheval que nous la rencontrons dans la terre cuite de Lusoi.

Je conclus qu'en dehors des images de Poseidon Hippios, introduites dans l'Italie centrale par les Arcadiens, il existait des statues d'une déesse à cheval, comme la prétendue Aphrodite équestre de Laurente et la prétendue Clélie ou Valérie de Rome. En Arcadie, la déesse à cheval fut appelée Artémis ou Déméter; en Italie, le culte et le nom de *Venus equestris* l'emportèrent, sans doute parce que la statue de Laurente fut mise en rapport, par la légende, avec la mère divine d'Enée. Mais, dans l'art grec et dans l'art romain, Artémis ou Diane paraît encore comme une écuyère; elle chevauche des chevaux et des cerfs; elle prête sa monture à Séléné et à Eos; un petit bronze découvert dans les Ardennes, aujourd'hui à Saint-Germain, représente Diane (ou une déesse celtique analogue) chevauchant un sanglier¹. Les écuyères par excellence, les Amazones, sont les hiérodules d'Artémis à Éphèse. Diane équestre joue encore un rôle important dans les superstitions populaires que combattit le christianisme. On trouve mentionnée de bonne heure la croyance que Diane chevauche la nuit, suivie d'une troupe de femmes impies, *sceleratae mulieres*; au xiv^e siècle encore, les statuts de l'église française de Conserans parlent des

1) Séléné à cheval sur le trône de Zeus à Olympie, Pausanias, V, 2, 8; sur l'autel de Pergame, *Vorl. Bericht.*, I, p. 54; sur des vases, *Mon. dell' Istituto*, II, p. 31, 55; *Journ. Hell. Stud.*, 1888, p. 10; Mylonas, *Ἐφ. ἀρχ.*, 1893, p. 208 (miroir). — Eos équestre, Eurip., *Oreste*, 1004; Eust. *ad Il.*, p. 1430, 12; Tzetzes, *ad Lyk.*, 17. — Artémis équestre sur les monnaies de Phères, Müller-Wieseler, XVI, 173; à califourchon sur une lampe de Carthage (inéd.).

femmes qui chevauchent la nuit avec Diane¹. J'ajoute que dans le vieux culte de Nemi, *Diana Nemorensis* est associée au dieu-cheval Virbius-Hippolyte², preuve que l'idée d'une déesse chevaline existait aussi fort anciennement en Italie.

Les représentations des déesses équestres sont, en somme, assez rares dans l'art classique. Mais elles sont très nombreuses dans l'art gallo-romain. J'ai résumé et décrit, dans une série d'articles, plus de cent exemples de l'Epona équestre, tant en pierre qu'en bronze et en terre cuite³. Toutefois, jusqu'à présent, j'ai omis d'aborder une question intéressante : où les Gaulois romanisés ont-ils trouvé le type de l'Epona écuyère, qu'ils ont très souvent représentée assise de côté sur un cheval au repos⁴? Nous ne pouvons admettre pour ce type une origine celtique, parce qu'il n'existait pas, à proprement parler, d'art plastique chez les Gaulois avant la conquête romaine. Dans l'art grec, il n'y a pas de figures analogues ; la seule image qui ressemble à celle de l'Epona gauloise — au point qu'on l'eût prise pour une Epona si elle avait été découverte en Gaule — est la terre cuite archaïque de Lusoi. De Lusoi en Arcadie jusqu'en Gaule, il y a loin ; je suis cependant convaincu qu'on peut trouver un type intermédiaire, parce que la route qui conduit d'Arcadie en Gaule passe par Rome.

Sur l'autel de Mavilly dans la Côte-d'Or, dont je me suis occupé à diverses reprises⁵, figurent en relief les douze grands dieux romains, associés au serpent à tête de bélier, qui est purement celtique. Je crois avoir prouvé que l'artiste

1) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 276. Le canon relatif aux femmes qui chevauchent la nuit avec les démons a été attribué à tort au concile d'Ancyre : j'ai répété cette erreur après d'autres. Cf. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, p. 38.

2) Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 5 et 6 ; t. II, p. 313.

3) *Revue archéol.*, 1895, I, p. 113, 309 ; 1898, II, p. 187 ; 1899, II, p. 54 ; 1902, I, p. 227 ; 1903, II, p. 348.

4) Les Eponas sur un cheval au pas, au trot ou au galop marquent un développement postérieur du type.

5) En dernier lieu, *Cultes*, t. III, p. 191 sq.

inhabile auquel nous devons cet autel n'a pas cherché des modèles grecs ou gréco-romains, mais a reproduit les images les plus archaïques qu'il pût trouver à Rome même, celles des *Di consentes* sur le Forum¹. Il nous a conservé ainsi la seule image connue de Vesta protégeant ses yeux contre la fumée, type mentionné par Ovide, qui ne le comprenait plus²; un Poseidon nu tenant un dauphin, une Vénus sévèrement vêtue, un Vulcain et un Mars de types très anciens³. Après Vesta, la figure la plus intéressante de cet autel est celle de Diane, tenant des serpents dans ses mains; j'ai essayé d'établir⁴ que ce motif, inconnu de l'art classique, est celui de la prétendue « déesse aux serpents » de Cnossos en Crète et de l'Artémis tenant des serpents que Pausanias signale à Lycosura en Arcadie⁵. Assurément, je n'admets pas un instant qu'un sculpteur gaulois ait emprunté directement ce motif à l'Arcadie; il l'a pris de quelque vieille statue romaine, d'une de celles peut-être que Pline attribue à l'époque d'Evandre, et qui, comme l'image de l'écuyère Clélie, dérivait, directement ou indirectement, d'un modèle arcadien.

Maintenant, si un sculpteur celtique, vers le début de notre ère, pouvait copier une Diane très archaïque et une Vesta très archaïque à Rome, pourquoi n'y aurait-il pas copié aussi une déesse ou une héroïne équestre? Pourquoi un artiste, appartenant à la première école d'art gallo-romaine, n'aurait-il pas eu recours à des modèles aussi anciens et aussi vénérables pour représenter la déesse équestre des Gaulois? Je me persuade de plus en plus que les caractères archaïques de l'art gallo-romain, par exemple le Mercure barbu⁶, les dieux et les déesses accroupis⁷, ont été adoptés volontaire-

1) *Ibid.*, p. 199.

2) Ovide, *Fastes*, III, 45.

3) *Cultes*, t. III, p. 201, 203.

4) *Ibid.*, p. 210 sq.

5) Pausanias, VIII, 37.

6) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 70.

7) *Ibid.*, p. 185.

ment et consciemment par les premiers sculpteurs de la Gaule romaine, qui préférèrent à bon escient les types les plus archaïques, parce qu'ils leur attribuaient plus de sainteté.

Quelque chose de tout à fait analogue s'est produit en Inde, où la plastique en matières dures, peut-être non antérieure au I^{er} ou au II^e siècle de notre ère, s'est inspirée intentionnellement des modèles grecs les plus anciens. Ainsi nous trouvons en Inde le type de Bouddha, assis les jambes croisées, qui ressemble étrangement à celui des dieux gaulois accroupis. Alexandre Bertrand, qui a insisté sur cette ressemblance, supposa qu'elle était le résultat d'une propagande religieuse, l'attitude en question ayant pu être prescrite dans certains mystères¹. D'autres n'ont vu là qu'une rencontre fortuite, dans la pensée, développée d'abord par M. Mowat, que les Gaulois, n'ayant pas de chaises, devaient s'asseoir à terre les jambes croisées². J'avais autrefois admis l'influence du type égyptien du scribe accroupi, du dieu-scribe Imouthès³. Aujourd'hui je suis persuadé que le modèle commun de la Gaule et de l'Inde a été un vieux type ionien du VI^e siècle, dont il y a des exemples dans la plastique de Chypre, dans les terres cuites d'Asie Mineure et, en Gaule même, dans les deux statues archaïques découvertes à Velaux (Bouches-du-Rhône)⁴, qui ne sont pas gallo-romaines, mais gallo-grecques ou peut-être simplement ioniennes, comme les Cybèles découvertes à Marseille en 1863⁵. Si j'ai raison, il faut admettre une influence de l'Ionie sur la Gaule, d'une part, sur l'Inde, de l'autre, à une époque bien antérieure à la conquête du nord de l'Inde par Alexandre et à l'établissement des Romains dans la Province.

D'autres arguments m'inclinent vers cette conclusion. Je

1) Al. Bertrand, *Rev. archéol.*, 1880, II, p. 3, note 1. On reconnaît l'influence des idées de Creuzer.

2) Mowat, *Bulletin épigraphique de la Gaule*, t. I, p. 116.

3) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 17, 191.

4) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, t. I, p. 108.

5) *Ibid.*, p. 48 et suiv.

me suis, en effet, assuré que les *seules* figures d'hommes nus que l'on trouve en Inde, les statues des saints jainistes dits *tirthankaras*, dont il y a de nombreux spécimens au Musée Britannique et au Musée de Kensington, dérivent toutes d'un ou plusieurs types de l'« Apollon » grec, du *kouros*¹, de sorte qu'il paraît certain qu'une sculpture grecque du VI^e siècle devint le modèle de toute une série de statues indoues dont les copies se répètent encore de nos jours. J'ajoute que parmi les ivoires ioniens découverts récemment par l'expédition anglaise dans les ruines du vieux temple d'Ephèse, il y en a deux au moins, un lion et un prêtre, dont les caractères sont très voisins de ceux de l'art bouddhique². Le voyage de Pythagore en Inde, au VI^e siècle, est très mal attesté et peut être considéré comme légendaire³; mais à l'époque où la légende place ce voyage, les Ioniens devaient avoir des relations avec l'Inde, du moins par l'entremise de la Perse, puisque les Indous ont continué à donner aux Grecs le nom d'Ioniens (*Yavanas*)⁴. Le jainisme, un peu plus ancien que le bouddhisme, commença de fleurir vers l'an 550⁵, c'est-à-dire précisément à l'époque où nous reporte le type plastique du *kouros* qui fut imité par les sculpteurs jainistes. Deux hypothèses sont possibles : ou bien, dès cette époque, une statue d'homme nu, d'athlète ou d'Apollon, fut transportée d'Ionie en Inde et y servit de modèle à des statues de bois avant d'être copiée en pierre ; ou bien, lorsque la sculpture en pierre commença en Inde, après l'ère chrétienne, on chercha, dans ce pays comme en Gaule, à se procurer des modèles remontant aux plus anciennes périodes de l'art, parce qu'on les préférait à des

1) Voir sur ce type l'intéressante monographie de W. Deonna, *Les Apollons archaïques*, Genève, 1909.

2) *Excavations in Ephesus*, pl. XXI, 2 et 3.

3) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5^e éd., t. I, p. 302.

4) Sylvain Lévi, *Revue des Études grecques*, 1891, p. 25.

5) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., p. 364.

modèles plus récents en raison même de leur aspect hiératique. Dans le cas de l'art jainiste, on pourrait supposer que les sculpteurs des *tirthankaras* ont intentionnellement choisi des sculptures qu'ils savaient contemporaines, ou peu s'en faut, des débuts mêmes de leur secte¹.

Pour en revenir à Épona, je crois que ce type d'écuylère fut imité, très peu de temps après le début de notre ère, soit de la vieille Clélia de Rome, *in summa sacra via* — à supposer qu'elle y existât encore — soit de quelque image analogue, comme celle de Laurente, et que la Clélia, non moins que les Éponas gauloises, se rattache étroitement à la terre cuite du VII^e siècle exhumée à Lusoi. Toutes ces figures reconnaissent comme ancêtre commun une idole autrefois célèbre d'une déesse chevaline, d'une déesse équestre, conservée dans quelque vieux sanctuaire arcadien.

SALOMON REINACH.

¹) M. Arthur Evans m'apprend qu'une gemme de style insulaire a été découverte en Inde. Dès 1888, Milchhofer rapprochait avec raison de la déesse à tête de cheval honorée en Arcadie des représentations analogues sur des reliefs indous bien postérieurs. Seulement, là où Milchhofer reconnaissait une influence préhistorique de l'Inde sur la Grèce, il faut, au contraire, voir les traces d'une influence de la Grèce archaïque (y compris la côte de l'Asie Mineure) sur l'Inde. J'ai montré que la même influence s'est exercée sur la Russie méridionale et, de là, sur la Sibirie et sur la Chine. *La représentation du galop*, 1901).

LES

SAINTS MUSULMANS ENTERRÉS A BAGDAD

Au début de cette année, à Bagdâd, j'essayais de reporter sur le terrain le canevas des restitutions théoriques du plan de l'ancienne ville, tel que l'ont dessiné Streck et Le Strange, en m'appuyant sur les visites de pèlerins à certains morts illustres, — là où la tradition du pèlerinage n'a pas été interrompue —, là où la tombe, selon l'expression consacrée, est restée « zâhir iouzar », demeure l'objet de ziârât publiques (visites pieuses).

Les résultats obtenus ont décelé l'instabilité toute spéciale des sépultures à Bagdâd ; plus qu'ailleurs, les morts se dérobent, charriés par les caprices de l'inondation, déplacés par l'ascendant momentané d'une secte.

Il n'existe plus pour Bagdâd de ces répertoires spéciaux consacrés aux cimetières et à leurs hôtes de marque, — comme les « Salouât el Anfâs » d'El Kaltânî pour Fez, comme les monographies égyptiennes des « Qirafateïn » pour le Caire. Le manuscrit des « Maqâbir Bagdâd » d'Ibn as Sa'î (xiii^e s.) n'a pas été retrouvé depuis qu'Hadji Khalfah le vit ; et j'ai dû me contenter du « Djâmi' al anwâr », médiocre compilation d'El Bendenidjî (xvii^e s.) qui groupe et complète les indications éparses dans les grandes chroniques du Khalifat, dans les biographies générales comme les Wafayât d'Ibn Khallikân ; la liste officielle des pèlerinages actuels étant donnée dans le Sâl Nâmeh (Almanach du vilayet, en turc), (année turque 1312, pp. 254-255).

II. — TYPES DE TOMBES.

Un examen sommaire amène à distinguer parmi ces tombes le *madfan* (contenant le corps du saint en entier ou en partie); et le *maqâm* (perpétuant la mémoire d'un saint mort ailleurs). Au Shoûntz (rive ouest de Bagdad), le *madfan* de Djonaid et de son maître Sirri est à côté du *maqâm* de l'Égyptien Dou 'n Noun.

Nous verrons plus loin, comment, sous l'influence des pèlerinages fondés, la piété reconnaissante des fidèles a, depuis le iv^e siècle de l'hégire, forcé la main aux fouqahâ, et organisé, avec la confirmation officielle du khalife du Prophète, la célébration publique des cinq prières sur certaines de ces tombes, là où se trouve un moçallâ (lieu de prières) couvert, et un imâm desservant (métwalli), que le culte s'y célèbre tous les vendredis ou seulement à certaines fêtes.

Les autres tombes, sans moçallâ ni imâm, — vivotent sous la garde d'un porte-clefs sans appointements fixes —, visitées sans régularité par les « zouwâr » (pèlerins).

Les tombes à moçallâ, véritables mosquées, ont une importance religieuse très supérieure à celle des mosquées de quartier. La coupole du cheikh 'Abd al Qâdir est entourée d'une véritable cité de qâdiryîn, au nord-est de la ville. Plus librement qu'ailleurs s'y voient les témoignages de la naïve dévotion populaire : maisonnettes en briques (5 briques juxtaposées), ka'abah en miniature, bâties près de la tombe de Behloul Dâneh ; visites et prières des femmes stériles, à la tombe de Djonaid¹.

Les tombes sans moçallâ sont restaurées quand elles trouvent un grand qui s'y intéresse ; Kâzim pasha a restauré ainsi après les inondations dernières la tombe de « Zobeïdeh », et celle d'Al Hallâdj a été restaurée par son neveu.

Les tombes sans moçallâ où l'on vient prier, sans la con-

¹ : En toute ziyârah le pèlerin lettré récite les versets 63-65 de la sourate X devant la tombe ou le cénotaphe.

firmation officielle, sont tolérées, vu l'antiquité des prétentions de leurs morts à l'état de sainteté. Mais de même que l'administration des waqf est intervenue cette année pour dresser l'inventaire des trésors des sanctuaires shi'ahs de Kerbela et Nedjef, elle intervient quand un pèlerinage lui déplaît pour le faire démolir ; l'affaire récente de la qoubbeh de Meshâhadah en a été la preuve.

III. — GENÈSE DE LA SAINTÉTÉ DE CES MORTS.

Comment ces morts sont-ils devenus des saints, comment la Bagdad musulmane s'est-elle choisie des protecteurs ? Cela est un chapitre curieux de l'histoire de cette ville. La façon dont ses habitants ont décerné à ses « awliâ » la *tawalli* (sainteté) au nom de la communauté musulmane n'était ni prévue par le Qorân, ni réglementée par le khalife. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'évolution qui assimile comme signification la *tawalli* qoranique et la *taqdis* qui, elle, est véritablement la sainteté « consacrée », et ne s'applique dans le Qorân qu'à l'Esprit de Dieu, à la Terre Sainte, à Jérusalem, et à l'oued Tawâ (Sinâi).

Suivant l'usage vulgaire, et traduisant « awliâ » par « saints », nous constatons qu'au début les gens de Bagdad n'y classèrent que quatre séries de personnages : les prophètes, les martyrs de Nedjrân et les Septs Dormants d'Éphèse (cfr. Martyrologe Romain, 27 juillet et 24 octobre), mentionnés dans le Qorân ; et dix d'entre les *şouhabâ*, les « *aşhab al moubashsharah* », canonisés formellement par un hadith du Prophète.

En conséquence, deux prophètes juifs, Yousha¹ (Josué) et Élyâs (Élie), furent révéérés de très bonne heure à Bagdad ; le premier ayant sa tombe (ou prétendue telle) au Shoûntz (rive ouest), et le second ayant été confondu avec Al Khidhr de la

1) Yousha¹ est la forme arabe de Josué et non d'Osée. Mais la tradition locale juive est précise (cf. Rousseau, *Voyage*, p. 12 ; André, 1899).

Sounnah, le mystérieux compagnon de Moïse dans le Qorân.

Et parmi les dix aṣḥab, trois d'entre eux, dans le pays, attiraient les dévotions des pèlerins, Ṭalḥah et Zobeyr à Bassorah, 'Alī à Nedjef : sans qu'il semble y avoir eu de suite un culte officiel sur leurs tombes ; sauf pour 'Alī, de la part des dissidents shī'ah.

Telles étaient les limites restreintes du culte des « awliā » à Bagdād au début du iv^e siècle de l'hégire. En voici une preuve dans la profession de foi sunnite suivante conservée dans un interrogatoire de l'Inquisition d'État (miḥnah) en 309/922 : « Ma religion c'est l'Islam ; mon « maḍhab », (rite) c'est la Sounnah, et la « tafdhīl » (vénération) des quatre imāms les khalīfes bien dirigés, ainsi que des six qui complètent *les dix compagnons*, qu'Allah soit satisfait « d'eux tous » (procès d'Al Ḥallādī, d'après la version d'Al Khaṭṭīb, *ap. Ibn Khalīkān, in loco*).

IV. — PREMIÈRES TOMBES ET PREMIÈRES VIES DES SAINTS OFFICIELLES.

Le culte public des saints ne se forme à Bagdād qu'au cours du iv^e siècle de l'hégire (x^e s.). C'est l'époque des premiers grands monuments élevés en leur honneur, l'époque des premières vies de saints, et des premiers traités dogmatiques justifiant leur culte.

Nous voyons qu'à Bagdād certains cimetières, dès la fin du iii^e siècle de l'hégire, étaient choisis comme lieux d'oraison par les mystiques. Lorsque l'un d'eux, Al Ḥallādī fonda son ordre, on racontait que lui, qui, pour son compte faisait souvent des retraites près de la sépulture d'Ibn Ḥanbal aux « qoboūr ash shouhadā » du cimetière de Qorēish (rive ouest), ordonnait à ses disciples « d'y aller pendant dix jours, prier, prêcher et jeûner », et on ajoutait qu'après cette « neuvaine » il les tenait quittes de toute dévotion pour la fin de leurs jours¹ (quant à leur propre salut).

1) Ibn al Djauzi, Montażam, anno 309.

Cela montre l'importance croissante des pèlerinages aux cimetières; aussi les premiers Hamdanides, encore à la cour de Bagdâd, font construire les premiers moṣallâ sur les tombes des 'Alides, et sur la tombe de l'imâm Al A'zam Abou Ḥanîfah s'élève une « ṣoffah », avec un petit oratoire.

En droit sunnite, l'école des Ash'arites, dans la personne de son second fondateur, Al Bâqillâni († 403 hég.), accepte la première d'étendre avec quelque certitude la *tawalli* (sainteté) à des modernes, accueillant ainsi le principe posé dès l'origine par les écoles chi'ites, et légitimant l'usage qu'en avaient essayé certains groupements sunnites, les Ḥanbalites, Kirâmiyyîn et Sâlimiyah, lorsqu'ils recueillirent pieusement les gestes vertueuses, « manâqib », de leurs fondateurs.

Al Bâqillâni est le premier à avoir formulé ce principe sous une forme générale; l'ouvrage spécial où il le fit n'a pas été retrouvé; c'était, d'après ce qu'en dit un contemporain¹, sur la « 'Idjz al mo'tazilah 'an taṣṭḥ dalâil an noboûwat », « l'impuissance des mo'tazilites à reconnaître les signes de l'état prophétique ». La thèse est nouvelle, et digne d'attention; c'est la première fois qu'un feqîh officiel, nullement mystique, un qâdhi des qâdhis de Bagdâd, pose la question de la prophétie sur le terrain « expérimental »; faisant appel, pour rendre compte de la sainteté des prophètes, aux états connus et constatés chez des mystiques modernes; et, parmi les exemples qu'il analyse, se trouvent les miracles opérés par Al Ḥallâdj, au grand scandale des Bagdâdiens, quatre-vingts ans auparavant; Al Bâqillâni n'y voit rien d'inadmissible selon le point de vue dogmatique des ash'arites, puisqu'il déclare que ce furent là des « dons de Dieu. »

V. — AL GHAZALI ET IBN AL DJAUZI.

Le mouvement devient si net parmi les fouqahâ de Bagdâd, qu'à la suite d'Al Bâqillâni nous voyons Al Qoṣṣatî accentuer

1) 'Abd al Qâhir al Baghdâdî † 429 hég., dans son « Ferq » (ms. Berlin, 2801, fol. 101 a) : « le qâdhi Abou Bekr Moḥammed ibn aṭ Ṭayyib l'ash'arite) : c'est Al Bâqillâni.

sa position, et associer en sa personne l'école de droit ash'arite avec les cercles mystiques de Nishapour dirigés par le grand poète Abou Sa'id ibn Abi'l Khafr.

Il est impliqué dans la persécution des ash'arites par Togroul Beg : mais cela n'enraye rien, et la thèse d'Al Baqillâni triomphante est professée, sous le patronage du Nizam oul Moulk et dans son « université » de Bagdad (medreseh Nizamiyeh) par l'imâm Al Ghâzâlî.

Tout sunnite de Bagdad souscrita à la déclaration d'Al Ghâzâlî dans son « Mounqitj min adh dhalâl »¹ : « qu'en tout temps il existe des hommes qui tendent à Dieu, et que Dieu n'en sèvrera pas le monde, car ils sont les piquets de la tente terrestre ; car c'est leur bénédiction qui attire la miséricorde divine sur les peuples de la terre. Et le Prophète l'a dit : C'est grâce à eux qu'il pleut, grâce à eux que l'on récolte, eux, les saints, dont ont été les Septs Dormants ».

Et le culte populaire, officiellement légitimé, choisit les quatre patrons de Bagdad : Ibn Hanbal, Mançoûr ibn 'Ammâr, Bishr al Hâfî, Ma'rouf al Karkhî. Et les recueils d'hagiographie colligent les vies et les exemples des saints.

Le plus célèbre paraît avoir été « la Hilyet al anbiyâ wa tabaqât al asfiyâ » d'Abou No'aim al Isfahânî († 430 hég.) dont le titre associe si étroitement les prophètes aux saints, leurs successeurs dans la jouissance de l'inspiration divine, ainsi reconnue par les sunnites après Moïammed.

La « Hilyet » très demandée à Bagdad, fut résumée par Ibn al Djauzi, le grand prédicateur hanbalite de Bagdad, dans sa « Crème des crèmes » (Şefwet eş Şefwet), qui existe encore en cinq volumes dispersés dans les bibliothèques d'Europe : faite sur un plan méthodique, régional, énumérant dans chaque pays les saints puis les saintes, connus, puis anonymes, s'adressant à tout le peuple sunnite, et non pas seulement aux cercles mystiques de « souffis » comme la série contemporaine et concurrente des « Tabaqât » de Sulamî et Ka'bi jusqu'à 'Aţţar.

1) Éd. Caire, 1303, p. 17.

Cinquante-cinq ans après Al Gházâlî, meurt le grand saint de Bagdâd, le « cheïkh » tout court, de là-bas, Moḥyî ad Dîn 'Abdal Qâdir al Kîlânî, futur éponyme de l'ordre qâdiriyah (561/1166). Très discuté par Ibn al Djauzî, son souvenir règne maintenant sur Bagdâd.

Et le calendrier des saints qâdiriyah a évincé chez les sunnites de Bagdâd les saints des iv^e et v^e siècles de l'hégire. La liste officielle des saints protecteurs de Bagdâd telle que l'enregistre le « Sâl Nâmeḥ » donne la place d'honneur à 'Abd al Qâdir, à deux de ses fils et à ses disciples.

VI. — LE CALENDRIER ACTUEL.

Voici la liste¹ des 67 saints sunnites officiellement révéérés a Bagdâd :

A. Bagdâd rive gauche (Roşâfah) :

1. Le ghoûk suprême 'Abd al Qâdir al thlânî († 561/1166).
2. Ses fils 'Abd al Wahhâb et 'Abd al Djabbâr.
3. Son disciple Sirâdj ad Dîn.
4. Son disciple Şadr ad Dîn.
5. Soultân 'Alî.
6. L'imâm Aḥmed Qoudoûrî († 428/1036).
7. Aḥmed al Witri († 970/1562).
8. Nadjib ad Dîn as Soḥrawardî († 562/1168).
9. Shihâb ad Dîn as Soḥrawardî († 632/1234).
10. Abou'l Faradj ibn al Djauzî († 597/1200).
11. Ḥârith al Moḥâsibi († 243/857).
12. Moḥammed al Azharî (des Qâdiriyîn).
13. Moḥammed al Alafî (des Qâdiriyîn).
14. Moḥammed Refî'.
15. Le seyyîd Ibrahîm.
16. Moḥammed al Aḥsâyl († 1203/1781).
17. Moḥammed No'mân.
18. Moḥammed al Khawlânî (ou al Djawlânî).
19. 'Alî al Şahrânî.

1) Je me résous à publier le document tel quel, le commentaire qu'il nécessiterait dépassant les dimensions prévues de l'article.

20. Moḥammed al Fadhl.
21. Son frère Ibrahim al Fadhl.
22. L'imâm Moḥammed al 'Aqoûli (hanbalite (xiv^e s.).
23. Pir Dâoud.
24. Kamdj Dâoud.
25. Abou Seyfeyn.
26. Djowân merd al Qaṣṣâb (xvii^e s.)
27. Qenber 'Alî (vii^e s., tué à Wâsiṭ).
28. Moḥammed al Madjnoûn (xvii^e s.).
29. Moḥammed-ibn-Moḥammed al Ghazâlî.
30. 'Alî al Bendenidjî.
31. Al Makki († 386/996).
32. Moḥammed Djamal.
33. 'Omar al Qazzâz.
34. Moḥammed al Bakrî.
35. Aḥmed Baghdâdî.

} Les
shouhadâ
(martyrs').

B. Bagdad, rive droite (Karkh) :

1. Al Khidhr Elyâs.
2. Al Nabî Yousha'.
3. Ma'rouf al Karkhî († 200/816).
- 4 a-b. Sirri al Saqâṭî¹ et Djonaid al Baghdâdî († 298/910).
5. Dâoud az Zâhîrî († 270/883).
6. Habîb al 'Adjamî († 235/849).
7. Abou'l Ḥasan 'Alî al Ash'arî († 324/936).
8. Dâoud al Ṭayî († 165/781).
9. Rouyâm-ibn-Aḥmed († 303/915).
10. Nadjm ad Dîn ar Râzl († 654/1256).
11. Bahloul Dâneh (viii^e s.).
12. Sandal.
13. Moûsâ al Djabboûrî naqish bendî (début xix^e s.).
14. Le seyyid 'Abd al Ghafoûr.
15. La dame Zobeïdeh († 216/831).

C. Faubourg de l'A'zamiyeh (rive gauche) :

1. L'imâm A'zam Abou Hanifah No'mân († 150/767).
2. Aḥmed-ibn-Ḥanbal († 241/855).
3. Bishr al Hâfî († 227/841).
4. Abou Bakr ash Shiblî († 330/941).
5. Djalâl ad Dîn.
6. Moḥammed al Nourî († 295/907).
7. Moḥammed ad Dibâs.
8. Moḥammed 'Ariyân.

1) De la guerre sainte (Qorân, III, 163).

2) † 257/871.

D. *Faubourg de Kâzimiyeh (rive droite) :*

1. Moûsâ al Kâzim († 186/802).
2. Moḥammed al Djawâd († 219/834).
3. Ses fils les seyyid Ibrâhîm et Isma'îl.
4. L'imâm (ḥanîfite) Abou Yousef († 172/788).
5. Naṣr Allah Ibn al Ahtf (philologue † 637/1239).
6. Moḥammed al Anbârî († 328/939).

Retenons simplement trois noms : le prophète Josué, Moûsâ al Kâzim et Soultân 'Alî.

La tombe de Josué (Yousha') au Shoûntz (rive ouest), a été tout récemment confisquée aux juifs de la ville, et l'oratoire donné au culte musulman ; par compensation sans doute, de la rétrocession, hors de la ville, du tombeau d'Ézéchiél (Dou'l Kifil au S. de Hilleh) aux Juifs, avec une mosquée qui est devenue une synagogue.

La tombe de l'imâm Moûsâ al Kâzim est, avec celle de Moḥammed al Djawâd et de ses deux fils, le seul emprunt fait par le calendrier sunnite de Bagdâd au martyrologe shî'ah. Ce n'est pas que celui-là soit négligeable. Il commença d'être dressé depuis la tragédie de Kerbéla, et, bien avant que les pèlerinages sunnites s'organisent, les shî'ah allaient prier, en cachette, sur les sépultures de leurs martyrs. Dès le iv^e siècle de l'hégire, la tolérance des Bowahides leur permit d'élever des chapelles, comme celles de la Moutaqah, et de Bourâthâ (Bagdâd rive droite), en des lieux où 'Alî avait, dit-on, prié. Plus récemment l'occupation persane des Séfévides a multiplié toute une série de « maqâm » apocryphes, d' « imâms » locaux, comme Tâhir-ibn zeïn-al 'Abidîn, ou Khâdidjah fille d'Al Ḥasan ou Fâṭimah fille d'Al Ḥosain, sauvegardes précieuses tout au moins pour leurs quartiers, menacés par les garnisons persanes.

Le dernier nom que nous ayions à examiner c'est celui de Soultân 'Alî. Il est attaché à un tombeau autour duquel s'élève maintenant une mosquée importante et fréquentée. Ce saint, nouveau venu dans la liste, est fort mal accueilli par les chroniqueurs. A en croire al Bendenîdjî, son existence pourrait

bien être problématique. Il apparaît au xvii^e siècle, après la victoire des Turcs et des sunnites, sans histoire et très compromis par son titre plutôt archaïque de « sultân ». Les Rifâ'yîn ont essayé, sans grand succès, de démontrer que Sultân 'Alî avait été le père de leur éponyme le Seyyid Aḥmed. Et ils ont adopté sa mosquée comme lieu de réunion pour leurs « dhikr » deux fois la semaine.

De là, les Rifâ'yîn entreprennent, petit à petit, la conquête spirituelle de Bagdâd, jusqu'ici fief qâdiriyah. Mais, par une circonstance fâcheuse, leurs ennemis prétendent faire la preuve que le nouveau « saint » des Rifâ'yîn, qui devait les mener à la victoire, le seyyid Mohammed ar Rawâs, auquel l'argent du sultan édifie en ce moment une coupole — n'est pas mort il y a vingt ans, — et n'a jamais eu une existence réelle. Mais, à trop vouloir prouver, on se contredit.

LOUIS MASSIGNON.

LES RELIGIONS DES NON-CIVILISÉS

AU CONGRÈS D'OXFORD

Le troisième Congrès international de l'histoire des religions a eu lieu cette année à Oxford. Le succès a été très grand et a dépassé de beaucoup celui des deux congrès précédents, aussi bien par le nombre des délégués, qu'au point de vue des conférences. Dans ces circonstances, il est impossible à une seule personne de donner une idée générale de l'ensemble. On se voit dans la nécessité de se restreindre, de plus en plus, à ne suivre que les travaux de sa propre section. Il en résulte que les sections prennent l'allure de petits congrès indépendants faisant partie du grand congrès. On ne peut nier qu'il n'y ait là certains désavantages : dans l'histoire comparée des religions peuvent tout naturellement surgir des idées initiatrices importantes, émanant de domaines étrangers aux études ordinaires de chacun. Pour cette raison, il serait peut-être utile que la séparation entre les sections ne soit pas trop marquée, mais d'autre part, il en résulterait peut-être une tendance à remplacer les grands congrès par un grand nombre de petits congrès spéciaux ce qui ne serait guère utile. Dans tous les cas, il serait à souhaiter que les travaux des diverses sections n'aient pas lieu aux mêmes heures, afin qu'il soit possible de suivre davantage les différentes conférences. Le congrès de cette année était trop étendu pour qu'un tel arrangement fût possible ; soyons d'autant plus reconnaissants au comité d'organisation d'avoir essayé de remédier au mal en faisant prononcer les discours d'inauguration par les présidents de chaque section lors des séances générales. L'exemple est à retenir et à suivre.

Comme je l'ai dit plus haut, il serait donc tout à fait impossible de donner un exposé du congrès dans son ensemble, fondé sur une impression personnelle. Aussi, la direction de cette Revue m'a-t-elle seulement chargé de présenter un exposé des travaux de la section des religions des non civilisés. Il ne peut naturellement pas être question de détailler toutes les communications et de faire ainsi double emploi

avec les comptes rendus imprimés du Congrès. En donnant un aperçu de quelques-unes des conférences, j'ai seulement l'intention de signaler les questions qui ont le plus particulièrement préoccupé le Congrès, et qui du reste, éveillent actuellement la plus vive attention dans le domaine ethnographique de l'histoire des religions.

Il n'est pas étonnant qu'un congrès tenu en Angleterre ait présenté pour les religions des non-civilisés un intérêt tout spécial et se soit montré extrêmement fécond. Un congrès, si international qu'il soit, reçoit toujours l'empreinte du pays où il se tient. Je ne vise pas seulement ici l'organisation et les fêtes, mais aussi les conditions scientifiques ambiantes. Ainsi nous avons au milieu de nous la figure imposante et vénérable de E. B. Tylor, le véritable créateur de la science dont s'occupait la section. Le Président a inauguré les débats en rappelant que trente-six années s'étaient écoulées, depuis l'apparition de la première édition de « Primitive Culture » et que, malgré que les opinions se soient modifiées sur bien des points, rien n'était survenu qui ait ébranlé la méthode du Professeur Tylor. En effet, c'est grâce à cette méthode que les recherches sur les religions des non-civilisés se sont élevées au rang de science et il semble que ce soit dans les pays anglo-saxons qu'elles aient été le plus activement cultivées. Il n'est pas étonnant qu'en Angleterre on y ait porté l'intérêt le plus vif, si l'on considère les énormes relations coloniales du royaume britannique. Missionnaires et commerçants anglais, fonctionnaires et officiers sont en contact continu avec les vieilles civilisations de l'Orient, et avec les primitifs de tout le globe terrestre. Mais ce n'est pas la seule raison, et on le comprend en considérant la manière différente dont l'école anthropologique anglaise a influencé la science française et la science allemande. En ce qui concerne les conditions externes dont nous venons de parler, ces deux derniers pays se trouvent dans la même situation, mais ce n'est pourtant qu'en France que la science nouvelle a vraiment pris racine. En Allemagne et dans les régions où la science allemande a exercé tout particulièrement son influence, l'étude ethnographique des religions est peu développée pour ne pas dire presque inconnue. Mais même les religions y est entièrement soumise à la théologie et à la philologie, et dans les musées on considère encore avec défiance la méthode ethnographique ou folkloriste appliquée aux religions primitives. Ce n'est qu'après l'histoire romaine que les religions primitives ont une position indépendante au lieu d'être, en grecs et en latins parlés, un accessoire plus ou moins agréable de

quelque chaire de théologie ou de philologie. Cet état de choses doit forcément influer sur l'ordre des recherches d'histoire religieuse¹. Comme objet de celles-ci, on ne tient généralement compte en Allemagne que des religions se fondant sur des documents écrits, puisqu'on a jugé d'avance que là seulement il peut être question de pousser les recherches jusqu'aux sources. Au cours du travail de la section, nous avons pu juger combien cette opinion était erronée. On a constaté, plus d'une fois, que pour celui qui veut vraiment connaître la religion vivante, l'étude des rites, des usages et des coutumes fournit des matériaux aussi indispensables que ceux que les siècles ont recouverts d'une couche épaisse de poussière. Il faut atteindre cette religion vivante, que ce soit celle des peuples non-civilisés ou celle des couches primitives des peuples dits civilisés; faute de quoi on se prive de la possibilité de comprendre historiquement les religions élevées. Si, ayant trouvé un parallèle primitif à une coutume existant dans une civilisation élevée, on va jusqu'à croire avoir trouvé là l'idée d'où provient cette coutume, alors seulement on dépasse les limites de la méthode scientifique, car on néglige le développement intellectuel plusieurs fois séculaire. C'est ce qu'on a reproché — mais à tort, — à l'histoire des religions en tant que science comparée.

Des méprises pareilles et une pareille méfiance n'ont pas pesé sur la science anglaise, et voilà pourquoi elle occupe toujours la place d'honneur, bien que l'Allemagne possède des ethnographes d'une rare distinction. L'ethnographie allemande s'est, en général, peu occupée de l'étude de la religion et lorsqu'elle l'a fait, cela a été d'une manière descriptive. Les exceptions ne font que confirmer la règle : on n'a pas cherché comme les savants anglais à atteindre aux lois générales des phénomènes. On peut aussi dire que c'est en sa qualité de science comparée que l'histoire des religions telle que la comprennent les Anglais, diffère de la conception que les Allemands ont de la même science.

Mais on se trompe si l'on croit que la science anglaise, grâce à sa méthode uniforme, a atteint des résultats concordants. Cela n'est vrai que d'une façon générale, car souvent on a été trop enclin à découvrir des lois d'une valeur universelle avant que les matériaux aient été suffisamment triés et suffisamment nombreux.

1) Nous trouvons non seulement en France, mais aussi en Hollande un appui à l'opinion que nous venons d'émettre. Là encore l'histoire des religions a acquis, grâce à l'évolution historique, une entière indépendance, ce qui a profité aussi à l'histoire ethnographique des religions.

Voilà les réflexions qui, plus d'une fois, me vinrent à l'esprit pendant la trop courte durée du Congrès. J'espère que le lecteur y acquiescera, si tant est qu'il veuille prêter attention au compte-rendu que je donnerai des débats, en insistant particulièrement sur ce qui, à mon avis, représente le mieux le niveau actuel de la science.

Des questions vidées ou abandonnées depuis longtemps se représentent sous une forme nouvelle. Tel le problème de savoir s'il y a des peuples sans religion, discuté à présent au point de vue de la priorité de la religion ou de la magie. Il y a quelques années, on a repris la question du monothéisme primitif qui soulevait autrefois des controverses si passionnées; maintenant ce problème n'est plus posé par des théologiens proprement dits, mais il dérive de l'hypothèse, émise par quelques savants et quelques missionnaires, d'un être relativement suprême.

Le président de la section, M. Sidney Hartland a inauguré les débats par une conférence des plus intéressantes consacrée principalement à la position de la science vis-à-vis de ces questions.

Pour ce qui concerne la magie et la religion, M. Hartland a indiqué l'opinion de Frazer qui considère la magie comme antérieure à la religion et celle de Preuss qui, au cours de recherches faites chez les Indiens du Mexique, est arrivé à une opinion analogue. Quant à l'orateur, il ne croit pas que les recherches historiques puissent donner une réponse à cette question. Le seul fait que les recherches démontrent de plus en plus nettement, c'est le rapport étroit qui existe entre l'une et l'autre. Dans cet ordre d'idées, l'orateur a exprimé sur les tribus Arunta et sur leurs voisins l'opinion que malgré les investigations de Spencer et de Gillen nous n'avons pas, sur ces peuples, les connaissances nécessaires pour pouvoir fonder sur eux une théorie générale.

Pour ce qui est de la question d'un être relativement suprême, l'existence d'un tel être chez les peuples primitifs paraît fort incertaine. Spencer et Gillen n'en ont trouvé de trace que chez les Kaitish. Par contre, des missionnaires allemands, M. Strehlow et ses collègues ont trouvé cette croyance très prononcée en Australie. M. Hartland attribue cette circonstance à ce qu'en leur qualité de missionnaires, ils n'ont pas su gagner pleinement la confiance des indigènes, lorsqu'il s'est agi des mystères. Dans tous les cas, il faut attendre des renseignements complets de leur part, avant de pouvoir se former un jugement très précis.

Mais on ne peut nier que certaines tribus du sud-est de l'Australie

ne croient à un être qu'ils appellent « père ». Cela paraît témoigner d'un développement considérable. Mais si nous considérons que souvent, presque tous les hommes âgés sont appelés pères surtout par ceux qui se trouvent avec eux dans un rapport quelconque de parenté, cette circonstance prend un autre aspect. Howitt voit dans ce père surnaturel l'idéal du chef de tribu. Il est le premier dans l'usage des armes, et le plus adroit dans les artifices secrets de la tribu. Si, selon notre terminologie, on l'appelle éternel, cela tient tout simplement au fait que personne ne meurt sinon par la violence ou par la magie. La violence ne peut l'atteindre, et son adresse en magie est plus grande que celle de tous les autres. On ne l'adore pas, quoique son nom soit invoqué dans les cérémonies de la tribu et qu'une image primitive à sa ressemblance y figure. Il n'est pas un dieu, peut-être le serait-il devenu si le développement avait pu continuer, mais nous ne pouvons pas en juger à présent. Nous nous trompons, dans tous les cas, si nous croyons qu'à ce degré d'évolution il existe une croyance à un être relativement suprême. M. Hartland indiqua, dans cet ordre d'idées, la différence dont on ne tient pas assez compte, entre la manière de penser de l'homme cultivé et celle de l'homme primitif. Nous pouvons, en étudiant une religion de civilisés, placer chaque chose dans le cadre auquel elle appartient, nous pouvons parler de dogmes différents. Mais la religion des peuples primitifs n'a pas de dogmes, car tout y est étroitement mêlé de mythologie et de rites.

Ce qui forme le fond de la solution du problème religion et magie proposée par Hartland, c'est justement le fait, que le rite est pour ainsi dire primaire. Selon lui, l'homme primitif traite tout comme dépendant de la personnalité, et comme les personnalités ont les mêmes besoins et les mêmes facultés que lui-même, l'homme primitif traite cet être de façon à acquérir son amitié. On répète ces rites, ils se transmettent de génération en génération. D'une certaine manière on peut les appeler magiques, et, dans ce sens, la magie est la plus ancienne. Mais, d'un autre côté, la magie et la religion sont comme les deux côtés d'une même médaille. Si on pouvait tomber d'accord sur ce qu'on entend par religion ou par magie, les controverses à ce sujet deviendraient moins ardues. Mais, par exemple, l'un ne trouve rien de religieux dans les cérémonies des tribus Arunta et n'y voit que de la magie, tandis que l'autre les trouve empreintes de religion. Tout dépend des opinions divergentes sur ce qu'on appelle religion et magie. « Si nous étions tous parfaitement d'accord sur ce que nous entendons par dieu, fétiche, etc.,

nous ne trouverions pas le problème de l'origine de la religion moins difficile à résoudre, mais nous aurions, dans tous les cas, une compréhension plus claire des conditions de cette solution et de la direction qu'il faut prendre pour la trouver. »

Voilà vraiment une parole nécessaire. Plusieurs fois pendant les discussions de la section, on est revenu sur ce sujet, pour déplorer la confusion produite par le fait que, d'une part, on emploie la dénomination de dieu dans l'acception la plus élevée, et que de l'autre côté on l'emploie pour désigner les formes les plus élémentaires. Ces deux acceptions, à proprement parler, n'ont de commun que cette dénomination arbitraire.

Ce n'est pas seulement dans le discours inaugural que la question des rapports de la religion et de la magie a été discutée. Dans une conférence qui eut lieu après et qui fut une des plus importantes de la section, le professeur F. B. Jevons parla de la magie. Il déclara que le but qu'il voulait atteindre par sa communication était de provoquer une discussion, actuellement ou plus tard, afin d'obtenir une définition du mot magie. La première question posée fut celle de savoir si la magie fait nécessairement supposer un magicien. Cela ne paraît pas toujours être le cas, et le Dr Frazer dans le *Golden Bough*, semble disposé à regarder la magie sans magicien comme primaire. Il part du principe qu'un fait provoque toujours un fait pareil. Un fait est nécessairement suivi d'un autre.

M. Jevons a objecté que cette notion implique qu'un objet peut influencer un autre objet. Mais toute chose étant, dans la phase de l'animisme, en quelque manière personnelle, il s'ensuit que chaque influence est personnelle. Si par conséquent, l'animisme représente la première phase du développement de l'humanité, la magie présuppose, à son début, une force personnelle. Mais comme tout se faisait par suite de volontés personnelles, il s'agit de trouver pourquoi quelques-unes d'entre elles ont reçu le nom de magiques.

M. Jevons trouve la solution dans les notions sur l'origine de la maladie et de la mort. On croyait que quelqu'un en était cause. Celui qui peut ainsi, à distance, causer du mal, est un magicien.

Considérant le *modus operandi* de ce magicien, on a prétendu qu'il répondait à l'idée que le magicien imite le résultat qu'il veut obtenir. Cette opinion est la plus répandue. Mais M. Jevons ne l'accepte pas. Si quelqu'un fait une image d'un individu et qu'il tire une flèche sur cette image pour faire mourir l'individu, cela n'est pas une imitation, c'est une manière réelle de tuer. Il faut se rappeler que, pour le primi-

tif, la notion de ressemblance et celle d'identité ne sont pas des notions différentes. Si quelqu'un ressemble à quelque chose, il est cette chose. M. Jevons trouve dans ce fait, qu'on oublie trop souvent, l'explication de la manière d'agir du magicien.

Mais ce qui reste inexpliqué, c'est la grande quantité de faits connus sous le nom de magie sympathique. Ici il n'y a point de magicien. Si on porte les plumes d'une buse déplumée, on devient chauve. Ici les choses influencent les choses, sans aucune intervention personnelle. Mais il faut aussi nous rappeler, pour ce cas, le signe distinctif de l'animisme. La question ne sera jamais *qu'est-ce qui l'a fait?* mais *qui l'a fait?* La réponse sera : cet homme, cet animal, cet oiseau. Et, répétons-le encore, là où nous trouvons une ressemblance, l'homme primitif trouve l'identité.

M. Jevons proposa finalement la définition suivante :

La magie est la force mystérieuse qu'une personne possède de faire à distance du mal ou — peut-être plus tard du bien — à une autre personne, puissance qui, lorsqu'elle est pratiquée, est suivie d'un geste ou de quelque chose d'analogue, auquel le résultat peut être attribué. Ce geste représente pour nous seulement ce qui est désiré. Mais pour le sauvage qui ne distingue pas les catégories, ressemblance et identité, ce geste est justement ce qu'il veut.

Dans les discussions qui suivirent, les différents orateurs firent ressortir l'importance qu'il y aurait à introduire ce discours *in extenso* dans les comptes-rendus. Une conférence de M. Jevons est un événement des plus importants pour les milieux qui s'occupent de l'histoire des religions ; elle y suscite toujours une vive discussion.

Un problème analogue fut l'objet de la conférence de M. Edward Clodd sur « les phases préanimistiques de la religion ». Il a relevé la nécessité de ne pas définir les phases premières uniquement par le terme animisme.

Cette question est d'un intérêt très vif et très général. Quant au terme même de pré-animisme, c'est M. Marett qui probablement s'en est servi le premier. Celui-ci a eu l'occasion de préciser, dans une communication, la base plus large qu'il donnait à la religion. Cette conférence qu'il a appelée « De la conception du *Mana* » avait pour but de donner à l'histoire comparée des religions, et surtout à la partie de cette science qui s'occupe des religions d'une civilisation inférieure, une base de travail, un *terminus a quo*, sous la forme d'une définition ou plutôt d'une délimitation de son objet.

D'après M. Marett, l'intelligence non développée peut, d'une façon générale, distinguer ce qui est normal de ce qui est extra-normal, ou de ce que nous appellerions les expériences surnaturelles. Ces dernières sont la matière brute de ce qui dans certaines conditions devient religion. Si nous le regardons dans sa capacité purement existentielle, l'extra-normal ou le surnaturel a pour l'intelligence non développée, deux côtés complémentaires : 1° un négatif qui est « tabou » c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'en approcher sans mesures de précaution, 2° l'autre positif est « mana », c'est un instinct possédant une force opérant des miracles. Nous avons ici deux catégories ou termes, ayant la plus vaste étendue, et qu'on peut appliquer au surnaturel partout où il se trouve et dans toutes les formes où il existe. Dans sa capacité morale, le surnaturel s'adapte selon les appréciations sociales qui séparent la « religion » ou supra-naturalisme utile à la société, de la « magie » ou supra-naturalisme anti-social.

Cette formule de *tabou-mana* était plus apte à faire naître « une définition minimum de la religion » (expression de Tylor dans laquelle le mot de religion est employé, dans un sens plus ou moins équivalent de celui de supranaturalisme) que l'animisme de Tylor. L'animisme est une sorte de philosophie primitive qui embrasse beaucoup plus que le supranaturel, par exemple dans les régions de l'Océan Pacifique, un homme vivant ou un porc vivant ont une « âme », mais de là ne s'ensuit pas qu'ils soient *mana* ; le revenant d'un homme mort n'est pas non plus nécessairement *mana* ; mais, d'autre part, un esprit est toujours *mana*. De cette façon, la formule *tabou-mana* s'accorde entièrement avec le supranaturel, tandis que l'animisme a un sens trop large. M. Marett déclara finalement que ces observations partent d'un point de vue analytique et non génétique. Lorsqu'on trouve la trace d'une ou de plusieurs lignes d'évolution, il peut arriver que *mana* laissant indécise la différence entre le personnel et l'impersonnel, doive dans une certaine mesure, céder la place à un animisme spécialisé, qui est plus approprié à exprimer une haute individualité. Tel est le culte des héros pratiqué aux îles Salomon, qui est fondé sur le culte des esprits.

La conférence consacrée à certaines traces de totémisme dans la presqu'île Malaise faite par M. W. W. Skeat et lue par le Dr H. Marett Tims traitait aussi de questions de principes. M. Skeat niait l'existence du totémisme dans cette région. Dans la discussion qui suivit, on appuya énergiquement sur le fait, qu'on ne peut parler de totémisme que dans l'acception de totémisme de clan. L'auteur de cet article est aussi

arrivé à un résultat analogue dans ses recherches sur ce phénomène.

« Telles furent les conférences qui étaient plus directement consacrées aux questions générales. Mais celles décrivant des phénomènes isolés ou des peuples particuliers, ont très souvent aussi remis en question les principes généraux.

Nous passons à ces dernières.

Le Dr Preuss, inspiré par ses voyages et par ses études, parla du culte astral actuel et ancien chez les Indiens mexicains.

De 1905 à 1907, Preuss visita les tribus primitives Cora, Huichol et Mexicano habitant la Sierra Madre occidentale mexicaine sur la côte de l'Océan Pacifique. Il a noté une foule de textes, de chants, de prières et de mythes religieux qui nous permettent de comprendre l'ancienne religion américaine, dans son caractère de religion astrale. Les temples ronds des Huichols, destinés à tous leurs dieux, sont une image du monde. Les quatre piliers construits dans les quatre directions, depuis la pointe du toit jusqu'au fondement de pierre, doivent représenter les divinités dans les quatre coins du monde; à l'intérieur on a suspendu la lune dans le haut du plafond, et on a tiré à l'Est, à l'Ouest, au Nord et au Sud quatre flèches qui sont restées attachées au plafond, ce sont les rayons du soleil. De même les petites maisons, destinées chacune à sa divinité spéciale, représentaient, chacune, le monde entier, ce qui doit prouver que chaque dieu a le monde entier comme champ d'activité. Dans les chansons populaires, les dieux usent souvent d'échelles pour monter au ciel. M. Preuss en a apporté une destinée au dieu du soleil. C'est une petite pyramide : d'un côté le soleil se lève jusqu'au zénith, de l'autre côté il se couche. Pour cette raison, Preuss déclara que les pyramides du Mexique ancien, qui supportaient les temples des dieux, doivent être considérées comme des êtres célestes. Tous les dieux de Huichol sont venus de « tatiápa » fertile et souterrain, situé dans l'Ouest, et se sont répandus de là sur la terre. Dans un sens plus étroit, ce sont des divinités habitant les montagnes, où leur demeure devait, selon la croyance, arriver jusqu'aux cieux. Les dieux sont aussi considérés comme des cerfs dont la mère habite l'Ouest et qui sont les gardiens du maïs. A cause de cela, les étoiles sont des cerfs, ainsi que les vieux dieux mexicains venus de la « région de la descente » à l'Ouest, pour se répandre sur la terre. De même que le soleil se nourrit de cœurs d'étoiles sacrifiés tous les jours, et surtout au printemps, de même, le premier devoir du soleil et du dieu du feu chez les Huichols, était de chasser les cerfs des étoiles afin que le monde puisse exister.

Sur la terre, on sacrifiait en même temps des hommes et des cerfs, comme image des étoiles et afin d'assurer la prospérité du monde.

Chez les Coras et les Huichols, les dieux de la végétation les plus importants sont l'Étoile du matin et l'Étoile du soir, qui de même que les autres étoiles équivalent à des cerfs. Au printemps, ils descendent sur la terre pour faire pousser le maïs et tout le monde végétal; au temps de la moisson, ils meurent et montent de nouveau aux cieux. Ceci correspond tout à fait aux saisons religieuses des Mexicains, car chez eux, pendant les fêtes du printemps et de la moisson, les mêmes idées se manifestent. Les deux dieux des étoiles représentent aussi « le feu des étoiles » qui se transforme en « feu du soleil » pour faire mûrir les fruits. Cette transformation du feu des étoiles en feu du soleil est aussi exprimée d'une façon mythique. Voilà ce qui nous explique le fait, que les divinités de la végétation et des étoiles (du Mexique ancien) sont souvent porteurs du disque solaire et ornées des emblèmes des dieux du soleil. Comme quelque chose de particulièrement remarquable, il faut noter le Tezcatlipoca qui représente le dieu de la nuit et de la mort, et dans lequel nous devons voir l'étoile du soir. Lors de la fête du maïs à Toxoatl, lorsque le soleil est au zénith, il est sacrifié, comme représentant du soleil, dans la personne d'un jeune prisonnier de guerre vigoureux, pour renouveler le soleil. Cette conférence de M. Preuss était illustrée par une série d'excellentes projections.

M. David Mc Ritchie fit aussi passer quelques projections pendant sa conférence sur l'idolâtrie parmi les races arctiques de l'Europe et de l'Asie. Il s'occupa de l'adoration des dieux représentés par des statues en bois et en pierre chez les Lapons, les Samoyèdes et les tribus qui leur sont apparentées. L'orateur dit avoir puisé beaucoup de renseignements dans les auteurs du xvi^e et du xvii^e siècle. Comme résultat général il a trouvé qu'un culte de colonnes, accompagné de rites, lors des sacrifices d'animaux (il cita surtout l'ours et le renne) était autrefois prédominant dans la région nord du continent eurasiatique, depuis la Laponie jusqu'au Japon. Un trait saillant de ces rites était que les crânes des bêtes devaient être placés sur l'autel expiatoire, ou à l'endroit où le sacrifice devait avoir lieu, et qu'on entourait de branches d'arbres et de bois de rennes. De nos jours, ce culte est encore en pleine vigueur parmi les Samoyèdes du nord-est de la Russie, ou du nord-ouest de la Sibirie. Les faits les plus importants concernant les rites des Lapons, sont tirés de la « Lapponica » de Scheffer (édition anglaise Oxford, 1674) et de l'ouvrage de von Düben intitulé « De la Laponie et des Lapons »

(Stockholm, 1873). Ces auteurs sont tous d'accord pour dire que le dieu principal des Lapons est représenté par un gros bâton en bois dont l'extrémité supérieure a la forme d'une tête humaine. On nomme ce dieu Aijeke ou l'aieul; mais on l'identifiait aussi avec Thor, et, en conséquence, son image est ornée du marteau qui appartient à ce dieu. Il faut croire que cette identification révèle l'influence de la Scandinavie méridionale, puisque le marteau ne se trouve pas sur l'image correspondante chez les Samoyèdes. Chez les Lapons, Aijeke est généralement connu comme le dieu figuré en bois.

Après l'idole la plus importante chez les Lapons, vient le dieu de pierre connu aussi sous le nom suédois de Storjunkar, ou sous son nom originel de Seite; les rites appartenant à son culte sont tout à fait semblables à ceux de Aijeke.

Finalement, les Lapons et les Samoyèdes adoraient aussi le soleil, qui n'était cependant représenté par aucune idole particulière.

M. T. C. Hodson a parlé des coutumes d'enterrement et des conceptions eschatologiques des tribus montagnardes de l'Assam. Il raconta qu'il y avait aux portes du ciel assamite, un pic qui volait pour aller annoncer à la divinité l'arrivée des esprits. Si c'était celui d'un pauvre, il était obligé d'attendre que celui d'un riche vienne ouvrir la porte, alors la foule des pauvres se précipitait pour entrer après lui. Une fois entrés, les esprits étaient triés par un dieu selon la façon dont ils étaient morts, puis les bons esprits retournaient sur la terre pour une nouvelle incarnation, tandis que les mauvais étaient enfermés pour l'éternité. D'autres disent qu'ils tombent dans le néant.

On paraît pourtant être d'accord sur le fait que l'identité des individus reste au ciel ce qu'elle était sur la terre. Dans quelques tribus, les femmes sont tatouées afin que les hommes puissent les reconnaître dans le ciel, dans d'autres les têtes des corps étaient coupées en deux, afin qu'ils puissent prendre place parmi les guerriers dans l'autre monde.

M. W. M. Flinders Petrie montra quelques *ex-voto* intéressants munis d'oreilles et provenant de Memphis.

Puis, le D^r C. G. Seligmann a fait une conférence sur les Veddahs de Ceylon. Il avait été chargé par le gouvernement de faire des recherches sur ce peuple. Il a traité du culte de l'esprit des morts appelé Ne Yaku qui, selon lui, était très répandu et dominait entièrement la vie psychique des veddahs. Ne Yaku devait être apaisé par des sacrifices, on le suppliait de montrer de l'amour et de la bonté aux sur-

vivants. Ceux-ci prennent part aux sacrifices de telle façon qu'on peut interpréter ces offrandes comme ayant un caractère tout sacramentel.

M. Hartland a parlé du culte des criminels exécutés dans la Sicile moderne. Le siège principal de ce culte est la Chiesa dei Decollati près de Ponte dell' Ammiraglio à Palermo. Cette coutume existe aussi dans d'autres villes. L'orateur nous fit une description de la Chiesa dei Decollati accompagnée de projections. Les *decollati* sont des criminels qui ont été exécutés. Autrefois, on les enterrait dans le cimetière qui entoure l'église, et on croit que leurs âmes se rassemblent près d'une grande pierre derrière la porte d'une petite chapelle latérale. Les murs de l'église sont ornés d'ex-voto ornés de dessins. Ces dessins représentent les réponses aux prières qui ont été exaucées par l'intermédiaire des suppliciés. Il y a plusieurs tableaux représentant ceux-ci dans les flammes du purgatoire intercédant auprès de la Sainte Vierge pour leurs solliciteurs. Si les condamnés se sont réconciliés avec l'Église avant la mort, on considère cette mort comme un martyre et on leur donne tous les emblèmes des martyrs. Leurs tombes deviennent des lieux de pèlerinage, et, dans des récits nombreux, on parle de leurs apparitions et des faits merveilleux qu'on leur attribue. Il y a aussi des rites particuliers permettant à chacun de les adorer à domicile, si on ne peut pas aller en pèlerinage à leur tombeau. Le Dr Giuseppe Petré a consacré plusieurs ouvrages à des recherches sur ce culte.

M. A. Van Gennep s'était inscrit pour une conférence sur les Rites de passage. Mais, en son absence, le professeur J. G. Frazer n'a pu nous donner qu'un aperçu très sommaire de cette communication, qui aurait été certainement des plus intéressantes.

Miss Lina Eckenstein a exposé ses curieuses recherches sur les amulettes personnelles en Europe. Elle nous a donné plusieurs exemples de pratiques en usage dans l'Europe moderne, et dépendant de croyances éteintes depuis longtemps. Dans sa conférence sur la foi religieuse des Indiens de l'Amérique du Sud, M. Spusbury essaya de démontrer l'existence de certaines conceptions religieuses, parmi les tribus indigènes de l'Amérique du Sud avant l'arrivée de missionnaires ou de voyageurs chrétiens. Il affirma et prouva par des exemples, que les tribus de ce continent à l'exception des Caribs n'avaient aucun rapport avec celles du continent septentrional. Il les partagea en deux catégories : 1° les nations qu'on appelle civilisées comme les Inkas du Pérou etc.; 2° les tribus barbares comprenant les Tepas et les Mbocobies sur le grand Orénoque, etc.

Ensuite, il prit comme termes de comparaison quatre points principaux : 1° l'idée d'un dieu, 2° l'adoration, 3° l'immortalité de l'âme et la vie future, 4° les traditions d'un déluge et les signes de l'arc-en-ciel.

Il fournit sur chacun de ces points des témoignages recueillis par les voyageurs et les missionnaires qui, les premiers, avaient visité ces pays, et, quoique de nos jours il soit difficile de fixer la mesure dans laquelle la vie des peuples a été influencée par ces différentes idées religieuses, il reste, cependant encore, assez de légendes et de mythes pour qu'on puisse nettement voir quelle était cette influence avant l'introduction de croyances religieuses ou d'autres idées de provenance étrangère. Il raconta une foule de légendes et de mythes de ces peuplades primitives, et termina sa conférence par deux mythes instructifs ayant rapport à la création de la lune et au peuplement de la terre.

Ces conférences donnèrent lieu à une discussion animée, dans laquelle on a insisté sur la difficulté de savoir à quel point des mots, tels que éternel, immortel etc., peuvent correspondre à la conception primitive qu'ils prétendent interpréter. Le D^r Spilsbury, qui connaît à fond la langue des indigènes, a cru pouvoir assurer qu'il y avait vraiment une conception correspondant à celle que nous donnons au mot éternel, malgré la différence des formes sous lesquelles on se représente la vie éternelle.

A l'occasion de la conférence de Miss Pullen-Burrey sur la croyance des Mélanésiens de l'archipel Bismarck — conférence fondée sur des observations personnelles — des opinions divergentes se sont affirmées.

Ce jour-là la section était partagée en deux, ce qui a forcé quelques membres et j'étais du nombre, à renoncer au plaisir d'entendre la conférence du professeur Titius sur les recherches du professeur Scheppig se rapportant aux peuples primitifs, ainsi que celle de M. A. C. Hollis sur la religion de Nandi.

Les questions discutées étaient donc, comme, on a pu en juger, aussi intéressantes qu'importantes pour la science. Certainement ces débats ne seront pas sans laisser des traces. Je n'ai pu qu'en donner ici une faible idée, car il est difficile de se rappeler tout ce dont on voudrait rendre compte. Cette difficulté eût été insurmontable, si quelques-uns des membres du congrès n'avaient été assez aimables pour me donner, par lettres, des renseignements utiles.

Je me permets, en terminant, d'exprimer à ces messieurs mes plus vifs remerciements à ce sujet.

EDGAR REUTERSKIÖLD.

Upsal, novembre 1908.

LES RELIGIONS DE L'INDE ET DE L'IRAN AU CONGRÈS D'OXFORD

Président et vice-présidents ont été désignés par le Comité exécutif plusieurs jours avant l'ouverture du Congrès. Son choix est tombé sur le professeur Rhys Davids pour la présidence, et sur les professeurs A. Hillebrandt et J. Jolly pour la vice-présidence. M. A. A. Macdonell a rempli les fonctions de secrétaire. La section, ainsi constituée d'avance, a pu se mettre tout de suite à l'ouvrage. Fort heureusement, car le nombre des travaux annoncés était extrêmement considérable¹. Il a fallu tenir séance matin et soir pendant toute la durée du congrès, et même dédoubler la section pour les séances des deux derniers jours.

Le Comité a aussi rendu à la section le très grand service d'établir lui-même l'ordre du jour de ses séances. Il lui a épargné ainsi les hésitations et les flottements qu'ont connus d'autres congrès ; et, ce qui est plus important encore, il a distribué les matières du programme de manière que chaque réunion a eu son caractère propre et son unité.

Une autre initiative heureuse qu'a prise le Comité du Congrès, c'est de demander aux savants qu'il plaçait à la tête des sections, de faire, dans leur « presidential address » la revue générale du travail effectué dans les divers domaines de l'histoire des religions depuis le congrès de 1904. M. Rhys Davids a donc retracé l'histoire de l'indianisme pendant les quatre dernières années, en faisant précéder son exposé d'une rapide esquisse des études iraniennes, pour laquelle le distingué professeur de Columbia University, M. A. W. Jackson, lui avait fourni les notes nécessaires. Ceux qui connaissent ce qu'il y a d'humour et de savoir chez l'éminent président de la *Pali text Society*, devinent qu'il a servi à ses auditeurs, non pas une nomenclature sèche et creuse, mais un menu aussi substantiel que savoureux. A mesure que défilait devant elle la longue théorie des travailleurs, l'assemblée a salué de ses

1) Le chiffre des travaux a dépassé la vingtaine, alors qu'à Bâle, deux seulement avaient été relatifs aux religions nées sur le sol de l'Inde.

applaudissements les noms des plus méritants, ceux, entre autres de M. Lanman pour son Atharva-Veda, de M. Bloomfield pour sa Concorde védique, de M. Grierson, pour le *Linguistic survey*.

Toutes les périodes principales de l'histoire religieuse de l'Inde, — brahmanisme, bouddhisme, jainisme, hindouisme, — ont été représentées dans le programme de la section par un ou plusieurs mémoires importants. Je ne puis parler ici que de ceux que j'ai entendus personnellement. Pour cinq ou six d'entre eux, j'ai pu profiter d'extraits que les auteurs ont fort obligeamment mis à ma disposition. J'ai indiqué par des guillemets ceux qui sont dans ce cas, pour que le lecteur fût averti que le résumé qu'il a sous les yeux, a un caractère particulier d'authenticité.

A. INDE VÉDIQUE ET BRAHMANIQUE.

Que pouvons-nous apprendre par la mythologie védique? (M. A. Hillebrandt, professeur à Breslau).

« M. Hillebrandt a commencé par rendre hommage à la mémoire de Max Müller, qui, plus que personne, a contribué à ce que le Véda prit dans l'histoire des religions la place qu'il a longtemps gardée. Bien que sa méthode ne fût pas celle qui est aujourd'hui en honneur, et qu'il ait fallu abandonner la plupart des résultats auxquels ses études avaient abouti, la position de la littérature védique n'a point été ébranlée. L'ethnologie a pu faire de grands progrès ; il n'en demeure pas moins que le Véda représente toute une littérature, et qu'il nous permet de suivre le développement d'une religion, la formation des personnages divins et les changements survenus dans leur caractère par l'effet du temps. Grâce au Véda, nous pouvons observer comment l'importance de certains dieux diminue, comment d'antiques divinités se subordonnent à d'autres plus récentes, comment tel clan se transforme en dieux de l'orage (les Maruts), telles familles ne peuvent s'élever qu'au rang de pieux sacrificateurs du temps passé (les Bhrgus et les Angiras).

Le Véda représente, non pas, comme quelques-uns l'ont soutenu, une phase récente du sentiment religieux, mais une forme primitive de la croyance. L'amour que les Indiens védiques ont pour la vache, peut être comparé à celui que certaines tribus d'Afrique, les Dinkas, par exemple, manifestent pour le même animal. Quant aux signes

qu'on a relevés de leur immoralité, ils ne permettent pas de conclure qu'ils fussent dans un état avancé de civilisation ; la moralité suit le progrès de la civilisation et de la religion. En somme, par la lumière qu'il jette sur le développement historique de la pensée religieuse, le Vêda est une source d'information que rien ne saurait remplacer ; il gardera sa place à côté de l'ethnologie.

Il nous donne encore une autre leçon. Il nous démontre, par le caractère qu'il attribue aux anciens dieux de l'Inde, combien il est faux de prétendre que les divinités inférieures sont les plus anciennes, et qu'ensuite seulement sont venus les dieux qui se manifestent dans les phénomènes célestes. Il n'y a aucune raison pour assigner à une catégorie de dieux la priorité sur l'autre. L'esprit humain a puisé à toutes les sources. Culte des ancêtres, croyance en des dieux inférieurs et dans l'influence des corps célestes, tout cela est du même rang. C'est ce que nous enseigne le Vêda par la personnification du soleil et de la lune. Les différentes formes que revêtent dans la croyance les phénomènes célestes, peuvent provenir de ce que le Vêda est comme un réservoir dans lequel sont venus successivement s'unifier les dieux de différentes tribus et familles.

Il faut étudier la mythologie védique à sa propre lumière. Nous devons secouer le joug des Sâyana et des Yâska ; si importants que soient à d'autres égards ces représentants de la tradition brahmanique, ils ne méritent pas l'attention qu'on leur a accordée dans les questions de mythologie. Ils ont voilé notre vue d'un nuage, et porté atteinte à la rigueur de notre méthode. Nous devons aussi nous soustraire à l'influence qu'exercent encore aujourd'hui nos grands et respectés devanciers. Les travaux de Max Müller, de Kuhn et de Mannhardt ne peuvent plus être pour nous que préliminaires ; ils ne doivent pas arrêter le progrès de notre science ».

L'étude systématique et l'importance religieuse du droit des peuples orientaux en général, et des Hindous en particulier (M. J. Jolly, professeur à Würzbourg).

« L'orateur mentionne d'abord deux intéressants projets, dus l'un à l'initiative d'un juriste et ethnographe distingué, le Dr Mazzarella, l'autre à celle d'un Hindou qui est à la fois un juriste et un sanscritiste éminent, M. Govind Das, de Bénarès. M. Mazzarella propose de faire une collection de traductions commentées de 16 systèmes juridiques orientaux, qu'il répartit en quatre groupes : 1. Inde ; 2. Indo-Chine ; 3.

Chine et Japon; 4. Sémites. M. Govind Das a fait le plan d'une vaste encyclopédie du droit hindou, à laquelle travailleraient de concert des savants européens et indiens. M. Jolly parle ensuite d'un ouvrage qu'il écrit lui-même, et qui sera publié à Oxford, sur l'histoire du droit hindou. Il y insistera en particulier sur le caractère essentiellement religieux de la loi dans l'Inde, un caractère qui apparaît dans toutes les applications du droit : ordales employées comme un moyen régulier de faire la preuve; la punition divinisée; un système complet de pénitences religieuses ordonnées pour tous les délits imaginables; les offrandes funéraires liées au droit d'héritage et d'adoption; le mariage considéré comme un sacrement; les dettes traitées comme une obligation qui lie religieusement le débiteur; les brahmanes exemptés des taxes et de toutes les peines corporelles; les règles établies pour les donations religieuses, les charités, les associations religieuses, etc. ».

La chronologie des Upanishads (M. P. Deussen, professeur à Kiel).

Les Upanishads rattachées aux trois premiers Védas sont antérieures aux Upanishads de l'Atharva-Véda (*Mundaka*, *Mândûkyâ*, etc.). — Parmi les premières, les Upanishads en prose ont précédé les Upanishads versifiées (*Kâthaka*, *Çvetâçvatara*, etc.). — Des Upanishads en prose, les plus anciennes sont la *Chândogya* et la *Bṛhadâranyaka*. — Toutes les parties de ces deux traités, enfin, ne sont pas également vieilles : ce sont les quatre premiers *adhyaïya* de la *Bṛh. Ar. Up.* qui ouvrent la longue série des textes proprement philosophiques de l'Inde.

Pour établir cet ordre chronologique, M. Deussen se sert surtout d'un critérium interne, l'histoire de la pensée brahmanique. Il pose ainsi la succession des étapes parcourues dans cette longue évolution : Affirmation d'une seule réalité, l'*âtman* (monisme idéaliste). — Le monde identifié avec l'*âtman* (panthéisme). — Le monde créé par l'*âtman* (cosmogonisme). — L'âme suprême distinguée soit du monde, soit des âmes individuelles (théisme). — L'âme suprême éliminée (athéisme, lequel trouve sa forme systématique dans le Sâmkhya). — Retour au monisme idéaliste (le Védantisme de Çankara).

B. BOUDDHISME

Buddhaghosha et le Visuddhi-Magga (M. Ch. Lanman, professeur à Harvard).

Après avoir esquissé dans leurs traits principaux la biographie et

la légende de Buddhaghosha, M. Lanman parle de l'œuvre capitale du fameux théologien, le *Visuddhi-Magga*, ou « Chemin de la pureté ». Il rappelle à ce propos le souvenir de son ami Warren qui avait préparé une édition critique et une traduction de cet ouvrage. Avant de mourir (1899), Warren avait du moins publié une analyse très détaillée du *Vi.* dans le « Journal de la Société des textes palis », et une traduction de quelques morceaux importants (dans son *Buddhism in translations*). Mais ce n'étaient là que des acomptes. M. Lanman a promis pour un avenir relativement prochain l'achèvement par ses soins de cette publication vraiment nécessaire. Le *Chemin de la pureté* est un exposé systématique de la doctrine bouddhique, une sorte de manuel pour l'élaboration de la sainteté et du salut, envisagée en ses trois étapes successives, la conduite, la concentration, la sagesse.

La foi et la raison dans le bouddhisme (M. L. de la Vallée Poussin, professeur à Gand).

« La dogmatique connaît trois degrés dans le chemin du salut : a) entendre et croire les vérités que le Bouddha a seul pu trouver ; — b) les comprendre ; qui les a comprises, entre dans le courant (*darçana-mārga*) ; — c) les faire siennes par la méditation (*bhāvanā-mārga*), une méditation qui est assistée par des recettes d'hypnose, et dont l'élément rationnel finit par être éliminé. Mais M. de la Vallée Poussin se préoccupe moins de la technique scolastique que de l'attitude des bouddhistes à l'égard de la tradition. Il groupe des textes établissant : 1° qu'il faut croire à la parole du Bouddha, même inintelligible ; — 2° qu'il ne faut accepter cette parole que sous bénéfice de l'épreuve « comme l'or à la flamme ». — un double enseignement dont on peut constater l'existence dans des temps fort anciens. Si l'on se souvient que le bouddhisme ne se donne pas comme un *darçana*, une doctrine, mais comme un *mārga*, une méthode ; que tout y est subordonné au but qui est le calme, l'impassibilité, — on comprendra qu'apparentes ou réelles, relevant en tout cas de l'idéologie pure, les contradictions n'intéressent que médiocrement la Bonne Loi. N'empêche que le « pragmatisme » a évolué jusqu'aux rites obscènes de la « main gauche » ».

Connaissance et intuition dans le bouddhisme (M^{re} F. Rhys Davids).

Pour affirmer que le bouddhisme rejetait l'existence d'un âtman, on s'est appuyé en général sur une de ces énumérations auxquelles les

Pitakas palis ramènent l'ensemble des facteurs de l'individu humain, la division des cinq *khandhas*, ou agrégats corporels et mentaux. On part de l'idée que cette liste épuise le nombre de ces facteurs, de telle manière que si l'âtman était admis, il fallait qu'il fût porté (*vihita*) par un ou par plusieurs de ces agrégats. Or, dans l'échelle des valeurs religieuses, les *khandhas* étaient estimés fort bas, aussi bas que le furent le « corps » et le « cœur » dans les écritures chrétiennes.

D'autre part, la *paññā* (gnose), une faculté dans laquelle se trouvaient compris les divers modes d'intuition supranormale admise par la pensée indienne, était considérée, dans la même échelle, comme ayant une valeur, une vertu suprême, aussi haute que celle que l'âtmanisme assigne à la *prajñā*, les philosophes grecs au νοῦς, les Pères de l'Église à la psyché connaissant Dieu.

Faut-il passer condamnation sur la logique bouddhiste? ou bien la *paññā* est-elle comprise dans les *khandhas*? et, s'il en est ainsi, comment s'expliquer que l'on célèbre la *paññā* et que sans aucune réserve on décrie les *khandhas*?

Il n'est pas douteux que la *paññā* ne fasse partie des *khandhas*. Le *Majjhima-Nikāya* la met dans le *viññāna-kkhandha*; l'*Abhidhamma*, dans le *sankhārakkhandha*, — un ballottement auquel il faut nous résigner; Aristote lui-même n'a pas été conséquent quand il appelle le νοῦς θύραθεν « du dehors ».

Quant à l'évaluation divergente qui est faite de la *paññā* et des *khandhas*, nous devons remarquer : 1° que la théorie des *khandhas* représente l'homme naturel, comme il est dans le monde contingent, l'homme sensuel moyen; — b) que la *paññā* concerne l'homme régénéré, lorsque toutes ses potentialités latentes pour la vie supérieure qui le mènera à l'*arahatta* sont dégagées et s'épanouissent. On peut regarder les 37 *bodhipakkhiyā dhammā* comme représentant, dans la psychologie transformée de l'homme converti, l'involution ou l'expansion psychique du fonctionnement des *khandhas* ».

Psychologie religieuse et bouddhisme (M. P. Oltramare, professeur à Genève).

A toutes les époques du bouddhisme, il y a eu des écrivains qui ont montré de l'intérêt pour l'action psychologique des idées et des faits religieux. Cet intérêt s'est traduit non seulement par des observations occasionnelles ou dans l'aspect général de théories particulières, mais aussi

par des descriptions de phénomènes plus ou moins compliqués, lesquelles, pour être schématiques, n'en conservent pas moins une certaine valeur documentaire. M. Oltramare passe en revue trois phénomènes importants, la conversion, la prière, l'extase mystique. Il montre par une série d'exemples comment on s'est représenté ce qui se passait dans ces moments caractéristiques, et quelle valeur on leur a attribuée pour la vie religieuse. Il rappelle enfin qu'à côté de cette préoccupation « psychologique », le bouddhisme a eu dès l'origine une tendance mythologique et populaire. Psychologique, il est le continuateur des anciens Upanishads ; populaire, il se rapproche des religions que l'on comprend sous le nom d'hindouisme.

L'art religieux bouddhiste (M. A. A. Macdonell, professeur à Oxford).

Le Comité du Congrès a eu l'excellente idée de demander à M. Macdonell de montrer, dans une séance générale, le développement des différentes formes de l'art bouddhique dans l'Inde. Prenant l'un après l'autre les types principaux, stûpas et caityas, vihâras, représentations plastiques des Bouddhas, des Arhats, des bodhisattvas, le conférencier a illustré leur évolution au moyen de nombreuses projections lumineuses, arrangées avec une entente parfaite, et accompagnées d'un instructif commentaire. Le public a pu suivre, par exemple, dans toute la gradation de ses phases successives la transformation qui, d'un tertre à peu près hémisphérique, surmonté d'une touffe de branches, a conduit le stûpa à prendre l'aspect général d'une colonne pourvue d'un chapiteau bizarre.

C. JAINISME.

La métaphysique et l'éthique des Jains M. Jacobi,
professeur à Bonn.

« Les bases de la métaphysique et de la morale, dans le jainisme, se distinguent d'une manière tranchée les systèmes religieux et philosophiques contemporains. Par sa doctrine de l'être, le jainisme se met soigneusement en opposition, soit avec les Upanishads qui enseignent l'unité et l'immortalité de l'être absolu, — soit avec le bouddhisme qui ne voit que le devenir et la forme éternelle de l'être. La définition que les Jains donnent de l'être, — une chose en effet, — revient en lui la nais-

sance, la conservation et la destruction (*sad utpatti-dhrauvya-vinaçā-yuktam*). Cette thèse de l'indétermination (*anīyatatva*) de l'Être, qui devait aider à la reconnaissance de l'opinion commune, a eu pour conséquence deux autres doctrines, celle du *syādvāda* et celle des *nayas*.

Le *syādvāda*, un nom par lequel on désigne souvent le système jaina, tire la conséquence logique de l'indétermination de l'Être. Il affirme que toute proposition métaphysique n'est vraie que d'un point de vue déterminé, que son contraire peut être vrai, si l'on se place à un autre point de vue. Au lieu d'un être déterminé (*asti*), on ne peut affirmer qu'un indéterminé *syāt*, — ou plutôt *syād asti*. Passant en revue toutes les possibilités, les Jainas ont établi un schème à sept membres (*saptabhaṅgiya Syādvāda*), par lequel ils ont cru pouvoir combattre victorieusement tous les paradoxes de la doctrine du brahman et de l'âtman, enseignée dans les Upanishads, et tous les sophismes du bouddhisme niant un être permanent.

La théorie des *nayas* applique la même pensée fondamentale à la notation des idées par le langage ; elle veut montrer que les locutions et les mots n'expriment jamais l'idée que par un de ses côtés. Pour se garantir contre les sophismes de toute espèce, on a dressé une liste de sept *nayas*, ou modes d'expression.

Le jainisme partage avec le Sāṅkhya-Yoga cette notion fondamentale de l'éternité et de l'indétermination formelle de la matière, conçue comme un indestructible quelque chose d'où tout peut devenir. Mais le Sāṅkhya regarde la matière (*prakṛti*) comme une et comme infinie dans le temps et dans l'espace ; pour les Jainas, les choses matérielles (*pudgala*) sont atomiques ; et c'est par les modifications qui se produisent dans les atomes et leurs combinaisons, que naissent les modifications dans les choses matérielles et celles-ci mêmes. L'atome est éternel, mais ses qualités et ses états changent suivant les circonstances. Les atomes sont soit à l'état grossier, soit à l'état subtil. Dans le second cas, d'innombrables atomes occupent le même espace qu'un seul atome grossier.

Le *karman* aussi est matériel (*pudgalikam karma*). Des atomes subtils de qualités déterminées affluent (*āsrava*) dans l'âme (*jīva*) suivant les actes de la personne, la souillent et l'encombrent intérieurement. Les destinées par lesquelles l'âme passe, consomment en une certaine mesure et éliminent cette matière karmique. La religion a pour tâche d'enseigner comment on doit empêcher (*samvara*) cet afflux dans l'âme d'atomes karmiques, et comment on peut la purger (*nirjara*) de ceux qu'elle a déjà absorbés. La discipline ascétique joue ici un

grand rôle, ce qui est fort naturel de la part d'une secte d'ascètes. Ce sont les idées universellement indiennes sur l'ascétisme (*yoga*) qui, comme on peut s'y attendre, servent de base à ces pratiques. De là une relation bien intéressante avec le système brahmanique du Yoga : une concordance parfois surprenante, et signalée déjà par beaucoup de savants, dans les détails, les idées, les termes techniques, les pratiques ; une différence considérable dans la teneur générale. Dans le Yoga, le rôle principal est attribué à la méditation, à la contemplation, à l'absorption (*dhyāna, samādhi, samyama*) ; pour démontrer leur efficacité, on a utilisé la théorie sankhyenne d'évolution avec ses substances spirituelles (*buddhi, ahaṁkāra, manas*) qui forment la base et la condition préalable du monde matériel ; les autres pratiques ascétiques ne sont plus qu'une étape préliminaire pour arriver au yoga supérieur. Dans le jainisme, au contraire, c'est la pratique ascétique proprement dite qui est au premier plan de l'intérêt, c'est elle qui est importante ; la méditation n'est que le dernier membre, le degré précédant immédiatement le nirvāna. On voit que, par sa morale, le jainisme représente si on le compare au brahmanisme, un état plus ancien de l'ascétisme généralement hindou. Le même caractère appartient à beaucoup de conceptions philosophiques. »

D. HINDOUISME

La religion monothéiste de l'Inde ancienne et son rejeton, la doctrine moderne de la foi (M. G. A. Grierson, directeur du *Linguistic Survey* de l'Inde).

M. Grierson a complètement abandonné la thèse qu'il a soutenue naguère avec tant de vivacité, de l'origine chrétienne de la *bhakti* hindoue. Se ralliant aujourd'hui à la proposition contraire, il a tracé un fort intéressant tableau de l'évolution religieuse de l'Inde. Après avoir constaté que sur 207 millions d'Hindous, il y en a 150 qui sont vishnouïtes, et que le vishnouïsme est essentiellement monothéiste, il cherche les origines de cette foi dans le plus lointain passé.

Tandis que le panthéisme domine dans le Madhyadeśa, la citadelle du brahmanisme, les Kshatriyas sont puissants dans le « pays du dehors » c'est un de ces Kshatriyas, Kṛṣṇa Vāsudeva, qui fonde au 1^{er} siècle avant J.-C. la religion des Bāgavatas, les « sectateurs de l'Adorable », par sa croyance en un Être suprême plein de bonté : le salut consistant

une vie de perpétuelle félicité auprès du dieu. M. Grierson incline à croire que ce culte d'un dieu unique est sorti par une évolution naturelle de l'adoration du dieu Soleil. Avec le temps une combinaison se fit de la religion des Bhāgavatas et du Sāṅkhya; le Sāṅkhya fournit à l'association son ontologie, et les Bhāgavatas leur théisme.

Pour pouvoir lutter avec succès contre le bouddhisme envahissant, les brahmanes du « pays du milieu » firent alliance avec les Bhāgavatas; ils adoptèrent le monothéisme et introduisirent Kṛṣṇa Vāsudeva dans leur panthéon, en faisant de lui une incarnation du dieu solaire Vishṇu. Les anciennes parties de la Bhagavad-Gītā sont nées de ce compromis. Malheureusement, l'influence des brahmanes contribua à donner au bhāgavatism un aspect de plus en plus panthéiste : XII^e livre du Mahābhārata, Bhāgavata-Purāna. Au commencement du VII^e siècle après J.-C. Çankara remit en honneur le vieux panthéisme intransigeant des Upanishads et attaqua vigoureusement les Bhāgavatas qui, pour se défendre avec plus de succès, rompirent, au moins en partie, toute compromission avec le panthéisme. Résultat : renaissance du bhāgavatism et triomphe de la croyance en un Dieu de grâce, Dieu père, qui sauve ceux qui ont foi (*bhakti*) en lui (XII^e siècle). C'est à ce bhāgavatism, d'après M. Grierson, que l'Inde doit aussi la croyance en l'immortalité de l'âme et en la fraternité des hommes.

La religion d'amour (M. Lionel D. Barnett, professeur à Londres).

« La *bhakti*, c'est-à-dire le culte en esprit et en amour d'un Dieu personnel, n'est nullement venue dans l'Inde d'une source chrétienne; c'est un très ancien trait de la religion hindoue. On en trouve la trace dans les plus anciennes Upanishads; celles-ci expriment souvent des idées qui sont en contradiction avec leur intellectualisme ordinaire et relèvent d'un théisme mystique émotionnel. Rāmānuja n'a nullement fait violence aux Upanishads, quand il a édifié sur elles son système théologique de la *bhakti*.

Bien différente des cultes plus anciens, rendus aux dieux de la mythologie, la *bhakti* est l'adoration émue d'un Bhagavān, d'un Dominus noster, personnalité historique ou légendaire qu'on révère, soit sous son nom (exemples, Kṛṣṇa dans les anciennes légendes, et Bouddha), soit comme l'incarnation d'une divinité mythologique plus ancienne (exemple, Kṛṣṇa dans la Bhagavad-Gītā); en tout cas, l'adoration du *guru* ou hiérophante vivant a sa place marquée dans cette religion.

D'une manière générale, un culte de *bhakti* suppose un avatar; le moins est-ce toujours le cas pour le Vishnouisme. La *bhakti* *giri* n'a guère existé dans le nord indépendamment du vishnouisme; dans le sud, où elle a fleuri de temps immémorial, elle a toujours eu une riche hagiologie d'avatars. Le bouddhisme n'est point non plus étranger à cette forme de culte. On trouve des traces de *bhakti* même dans *Hīnayāna*; elle constitue le trait essentiel du *Mahāyāna*.

Mais c'est le culte de *Kṛṣṇa* qui a été surtout le champ où *bhakti* a fleuri. Les légendes de *Kṛṣṇa* semblent, pour ce qu'elles ont d'essentiel, être un cycle ancien, homogène, de traditions épiques. On peut cependant que le développement de quelques-unes de ces phases les plus récentes ait été déterminé par des influences chrétiennes. Le héros épique est devenu un *Bhagavān*, l'objet d'un culte de *bhakti* avec une théologie éclectique, représentée par la *Bhagavad-Gītā* et d'autres ouvrages qui commencent à faire leur chemin dans les cercles brahmaniques au 11^e ou au 12^e siècle avant J.-C. En dehors de la littérature, l'inscription de Ghasundi (± 250 avant J.-C.) nous fait connaître le stade intermédiaire de ce processus : les héros épiques *Vishnu* (*Kṛṣṇa*) et *Sankarshana* y sont appelés *bhagavān*, à côté de *Nārāyaṇa*, qui reste purement mythologique et ne reçoit aucun culte suggérant la *bhakti*. La doctrine des *vyūhas*, qu'on trouve déjà dans le *Mahābhārata*, mais qui fut surtout élaborée par *Rāmānuja*, nous fait connaître un développement ultérieur de ce théomorphisme : les héros du même cycle épique apparaissent comme membres d'une hiérarchie spirituelle et celle-ci constitue une part de l'Être universel, — une part qui apparaît pour la première fois dans les *Upanishads*. »

Les nombreuses monographies lues dans la section de l'Inde avant d'avance trouvé leur cadre naturel dans la très remarquable adresse par laquelle le président du congrès, Sir Alfred Lyall, a ouvert la troisième session. Prenant un thème qui est bien au premier plan des préoccupations actuelles, il a étudié les relations du pouvoir politique avec ce qu'il considère comme les quatre religions historiques, le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme. Le tableau qu'il a tracé de l'histoire du brahmanisme, du bouddhisme et de l'hindouisme, dans ses rapports avec les autorités civiles, indigènes ou exotiques, est vraiment digne du maître à qui nous devons les *Asiatic Studies*. Le fait qu'il a mis surtout en lumière, c'est que, si la religion n'a nulle part ailleurs joué un si grand rôle dans la vie d'une population, jamais les rois

non pas même Açoka —, ne se sont posés dans l'Inde en champions d'une orthodoxie et en persécuteurs de l'hérésie. C'est sans doute pour cela qu'avant l'invasion musulmane, l'Inde n'a pas connu de guerre de religion. Le despotisme politique y a fleuri de tout temps, mais le despotisme religieux n'a pu y prendre pied.

PAUL OLTRAMARE.

LE

SARCOPHAGE PEINT DE HAGHIA TRIADA

Le sarcophage décoré de fresques sur les quatre faces, que la mission italienne en Crète dirigée par M. Halbherr a découvert en 1903 près du palais de Haghia Triada, vient d'être publié par M. Paribeni avec un soin et une compétence remarquables ¹. Ce monument qu'on peut dater assez exactement du xv^e siècle avant notre ère, c'est-à-dire d'époque mycénienne, offre à l'histoire de la religion crétoise préhellénique un ensemble unique de renseignements. Ceux qu'on possédait jusqu'ici étaient nombreux, mais à la vérité très fragmentaires; souvent, même, on hésitait sur la valeur religieuse ou profane des figures ². Ici, la nature des personnages et de leurs actes n'est pas douteuse; leur activité se déploie en plusieurs temps et nous fait pénétrer dans l'intimité du rituel. Nous ne dirons rien des particularités archéologiques si intéressantes soient-elles ³, nous irons droit à la description et à l'explication des scènes religieuses en commençant par les deux grands côtés.

Le premier côté porte deux scènes adossées. Celle de droite montre le mort enveloppé dans son vêtement de peau de bête à long poil comme dans un linceul, debout devant la tombe. Au près du mort se dresse un arbre difficile à identifier et devant lui une plateforme à trois gradins où trois hommes vont déposer l'offrande qu'ils apportent dans leurs bras: le premier une barque, le deuxième et le troisième un veau. Ces trois personnages portent le même vêtement de peau à long poil que le mort, mais avec cette différence que le torse reste nu, le vêtement sim-

1) Roberto Paribeni, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*, extrait des *Monumenti antichi* publiés par la R. Accademia dei Lincei, tome XIX, Rome, 1908. In-4^o de 86 pages, 23 fig. et 3 pl. en couleur.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, 1, p. 24-63.

3) A défaut de la monographie de M. Paribeni, nous renvoyons sur ce point à l'article publié par M. A. J.-Reinach dans *Revue archéologique*, 1908, II, p. 278-288 où l'on trouvera de très exactes reproductions au trait des diverses faces du sarcophage.

plement attaché à la ceinture. M. Paribeni attribue justement à ce costume, qui n'est pas le plus répandu chez les Minoens, un caractère rituel. Il le compare à un autre vêtement spécial, le *saq* des Sémites qui s'attachait également à la ceinture¹. — Sur la même face, la scène de gauche représente deux poteaux peints en vert fixés dans des bases de pierre dont les fouilles ont fourni plusieurs exemplaires dont jusque-là on ignorait la destination. Chacun de ces poteaux est couronné d'une double bipenne (labrys) dont on connaît, notamment en Crète, la valeur sacrée et sur chaque bipenne double, un oiseau : corbeau ou colombe, moins probablement un aigle. Entre les deux poteaux armés des symboles divins, est placé un grand cratère qu'une femme — portant par dessus son vêtement et serrée à la taille, la peau de bête rituelle — remplit d'un liquide de couleur rouge au moyen d'un vase plus petit. Derrière elle, se tient une autre femme vêtue d'une longue robe, la tête ornée d'une sorte de couronne ou de béret ornementé que rappellent le mieux les calottes des pâtisseries et qui paraît donner à ce personnage un rang remarquable²; elle porte deux vases, un à chaque extrémité d'une perche posée sur l'épaule. Ce sont les vases dont la première femme va verser le contenu dans le grand cratère. Le groupe se termine par un joueur de lyre à sept cordes, vêtu comme une femme, ce qui rappelle la coutume de l'art classique de parer Apollon citharède de vêtements féminins.

Le second grand côté représente, en partant de la droite, une construction basse ne s'élevant pas au-dessus de la ceinture des personnages et munie de quatre « cornes de consécration ». M. Paribeni y voit un autel, mais ce terme nous paraît inexact. De plus, il nous semble que l'arbre, peut-être un olivier, qu'on aperçoit au-dessus du soi-disant autel n'est pas situé, comme le pense le savant auteur, derrière cet autel, mais est planté dedans. En d'autres termes, nous ne sommes pas en présence d'un autel, mais d'un édicule dans lequel est planté

1) M. Paribeni, *l. c.*, p. 23-24, émet l'hypothèse, déjà formulée par Duham et Grüneisen, que le *saq* des Israélites était analogue au manteau des prophètes et par suite en peau de bête. Pour l'opinion contraire, voir Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, I, p. 89-90.

2) M. Paribeni, *l. c.*, p. 35-36, compare cette coiffure à celle d'une figure sur la grande bague d'or de Mycènes. Tel n'est pas notre sentiment; en examinant le sarcophage au musée de Candie, en 1905, nous avons noté que cette coiffure paraissait être une variante de celle portée par certains sphinx mycéniens et par les personnages des petits côtés du sarcophage.

l'arbuste sacré. On verra que ce détail nous permettra de rapprocher la scène figurée ici de toute une série de représentations religieuses dont elle nous fournira l'explication.

Devant l'édicule sacré portant l'arbrisseau, se dresse un poteau, du type déjà décrit, avec bipenne double sur laquelle perche l'oiseau noir. Puis, une sorte de base carrée, moins élevée que l'édicule sacré : nous la considérons comme étant l'autel. M. Paribeni reconnaît qu'on y dépose les offrandes. En réalité, on ne se contente pas de les y déposer, on les consacre. C'est, en effet, le geste qu'accomplit une prêtresse — par dessus son vêtement, elle porte serrée autour des reins la peau de bête à long poil, — les deux mains étendues sur une petite corbeille. Dans le champ et au-dessus, l'artiste a peint une *cœnochoé* et une autre corbeille remplie d'objets ronds de diverses couleurs. Derrière la prêtresse, sur une table aux pieds robustes, est couché un taureau solidement ligoté. On vient de lui trancher la gorge et son sang coule dans un vase posé à terre. Ce vase est identique à ceux qui, sur la première face du sarcophage, sont déversés dans le grand cratère. Or, on se souvient que ces derniers étaient remplis d'un liquide rouge. M. Paribeni en conclut que ce liquide est le sang que nous voyons recueillir sur la deuxième face et, dès lors, on ne peut méconnaître le lien qui rattache les scènes figurées sur les deux grands côtés du sarcophage. Pour achever la description, signalons deux chèvres sauvages couchées au pied de la table qui porte le taureau. Puis vient un joueur de double flûte qui entraîne un chœur sacré composé de cinq femmes dont il ne subsiste plus que les pieds et le bas de la robe.

..

Avant de passer aux petits côtés nous examinerons la signification des scènes religieuses que nous venons de détailler. En premier lieu, il nous paraît acquis que les deux grandes fresques doivent se lire d'une manière continue. C'est l'impression fort bien motivée de M. Paribeni et du P. Lagrange¹. Mais, tout en adoptant leur point de vue, nous nous écarterons sensiblement dans le détail de leurs explications.

Un premier temps figure l'offrande au mort d'une barque et de deux taureaux. On assure ainsi son voyage dans l'autre monde et sa nourri-

1) Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 60-67. Les croquis donnés sont inexacts et ne doivent pas être utilisés.

ture. Le peintre a usé ici de la même convention que nos primitifs quand ils mettent une chapelle ou une église entre les bras du fondateur. De plus, les taureaux ne peuvent être utilisés par le mort sous leur forme vivante; il faudra les tuer et les dépecer. Mais cela est encore insuffisant. Pour une raison qui nous échappe, peut-être à cause du caractère sacré de l'animal¹, l'opération s'accomplira selon les rites sacrificiels. Ce sont ces rites qui marquent le second temps : on offre leur part aux dieux, le reste ira au mort.

Dans ce second temps, la scène entière — partie de gauche de la première face et toute la seconde face, — doit être groupée autour de l'édicule sacré portant l'arbuste divin et les cornes de consécration, entouré des poteaux à la bipenne et à l'oiseau. Tandis qu'une prêtresse consacre à la divinité des fruits ou des pains, une autre lui consacre le sang du taureau. La position du cratère entre les symboles divins paraît l'indiquer. M. Paribeni, il est vrai, pense que le sang était destiné au mort et, même, il suggère que le fond du grand cratère était percé pour permettre au sang de s'écouler en terre tout autour de la tombe². Cette dernière hypothèse est à rejeter puisque le grand cratère devrait, dans ce cas, poser à terre tandis qu'il est manifestement surélevé. D'autre part, la cérémonie du second temps ne se déroule pas autour de la tombe, mais autour de l'édicule sacré qui pouvait en être éloigné.

A côté des prêtresses apparaît un personnage dont on nous semble avoir méconnu la qualité : la femme à la coiffe plate qui porte les vases remplis de sang doit être la personne qui offre le sacrifice³. Cette participation du sacrifiant aux rites du sacrifice est remarquable. Le sacrifice sanglant est accompagné d'un joueur de lyre et le sacrifice non sanglant du joueur de double flûte suivi d'un chœur sacré. Nous retrouverons la danse rituelle sur d'autres monuments.

En somme, le sarcophage de Haghia Triada nous offre deux scènes juxtaposées : une offrande au mort, un sacrifice aux dieux. M. Paribeni croit trouver le lien qui unit ces deux actes dans la prière et l'offrande aux dieux pour les morts. Cette pratique, ignorée de l'antiquité clas-

1) Nous verrons ci-après l'explication proposée par M. Paribeni.

2) Paribeni, *o. l.*, p. 48-49.

3) Comparez, dans une tout autre civilisation, le roi Ur-Nina de Telloh représenté sur une stèle du Louvre, portant lui-même sur la tête la corbeille contenant les offrandes aux dieux.

sique, aurait déjà fait son apparition dans le monde minoen au deuxième millénaire avant notre ère sous l'influence des idées égyptiennes. Mais si cette influence avait été si profonde, comment le rituel ne serait-il pas plus nettement égyptien? Or, malgré les rapprochements graphiques que M. Paribeni a soigneusement recherchés de ce côté et qu'il s'est plu à mettre en évidence, il ne paraît pas douter de l'originalité du culte minoen. Il a notamment indiqué que l'offrande de la barque au mort n'est pas une coutume spécialement égyptienne et qu'on en trouve des traces sur tout le pourtour de la Méditerranée. Bien d'autres arguments pourraient être avancés : l'absence de momification, le rôle joué par les femmes dans le sacrifice où les hommes n'occupent qu'une place secondaire en revêtant des vêtements féminins, etc... L'hypothèse de M. Paribeni demanderait donc, tout au moins, à être modifiée. On devrait supposer, en s'appuyant sur l'éclat particulier du sarcophage et sa proximité du palais de Haghia Triada, qu'il s'agit d'un prince qui, après sa mort, fut associé au culte des dieux. Tel est le cas en Syrie, au VIII^e siècle avant notre ère, du roi Panammou et le texte qui nous en a conservé le souvenir contient une formule à réciter lors du sacrifice qui constitue une véritable prière pour le mort. Dans ce cas, on ne peut invoquer une influence égyptienne ¹.

Cependant, on ne doit pas oublier que d'autres explications sont possibles sans recourir à la prière pour les morts. Le taureau a certainement été considéré en Crète comme un animal particulièrement sacré et sans chercher à pousser plus loin l'analyse de crainte de tomber dans la pure conjecture, cela suffirait à nous expliquer les précautions prises avant d'en nourrir le mort.

Un point intéressant a été laissé de côté par M. Paribeni dans son exposé cependant très complet et fort documenté. C'est que la scène représentée sur le second grand côté du sarcophage de Haghia Triada éclaire une série de représentations figurées restées jusqu'ici assez énigmatiques. Nombre de gemmes portent un édifice duquel sort un arbre ou un arbrisseau. Le caractère sacré de cet édifice est souvent marqué par des cornes de consécration et un poteau dressé. Parfois une femme officie. A un autre moment des personnages se livrent à une danse sacrée

1) Si l'on devait envisager une influence étrangère, ce serait vers le sud de l'Asie Mineure ou vers le royaume hittite d'où sortait la dynastie de ce roi syrien qu'il faudrait se tourner et nous serions ramenés ainsi vers les milieux égéens.

dont le point culminant paraît être l'arrachement, par un homme, de l'arbuste dont les fruits sont arrivés à maturité. Toutes ces scènes nous apparaissent comme les différentes étapes d'une même cérémonie où l'on ne peut guère hésiter à reconnaître des rites agraires¹ et même des rites agraires très complexes car ils enveloppent les êtres célestes et déterminent des théophanies. Ici, c'est le croissant lunaire nettement tracé dans le champ de l'intaille au-dessous de l'édicule sacré devant lequel une femme fait le geste d'adoration². Ailleurs, le croissant lunaire et un astre rayonnant (Soleil ou Vénus), entourés d'un zigzag désignant la voie lactée, dominent la scène³. Cependant, s'ils adoptaient, pour incorporer la divinité, le poteau armé de la bipenne et surmonté de l'oiseau divin, les Minoens concevaient leurs dieux sous la forme humaine. Une gemme trouvée dans la caverne de l'Ida porte, de part et d'autre de l'autel, l'astre rayonnant et une figure schématique où nous avons reconnu une idole du type des idoles primitives des îles⁴. Sur une bague en or de Cnosse⁵, la divinité apparaît, sous des traits humains, à une femme qui l'accueille par le geste d'adoration. La divinité descend du ciel devant le poteau sacré qui précède l'édicule contenant l'arbuste. Comme sur la seconde face de notre sarcophage, il semble qu'un autel soit indiqué devant l'édicule. Il est tentant de reconnaître une personnification de la déesse de la terre sur la belle bague d'or de l'acropole de Mycènes, si chargée de représentations divines⁶. Assise au pied d'un arbre, à côté du poteau surmonté de la bipenne double, elle reçoit les offrandes. Le sens en serait à peine modifié si, au lieu de la

1) Les explications proposées jusqu'ici sont les suivantes : 1° Un dieu guerrier arrache les fruits d'un arbre pour les offrir à la déesse et communier avec elle (Evans) ; 2° légende d'Erysichthon détruisant le bois sacré de Déméter (Milani) ; 3° l'arbre déraciné marque la fin d'une vie humaine, soit qu'il figure ici simplement, comme symbole, soit que le rite ait existé d'arracher un arbre à la mort d'un défunt (Lagrange). On remarquera à ce dernier propos qu'il est peu admissible, si le sujet était funéraire, qu'on l'ait communément utilisé pour décorer des bagues et servir de cachet.

2) *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1906, p. 128 ; reproduit dans Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 93, fig. 74. Inexactement dessiné dans Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, p. 87, fig. 59.

3) Evans, *l. c.*, p. 10, fig. 4 ; Lagrange, *l. c.*, pl. VI, 2. La meilleure reproduction dans *Revue archéologique*, 1900, II, pl. VIII. — Sur une gemme (Evans, *l. c.*, p. 79, fig. 53 ; Lagrange, *l. c.*, p. 94, fig. 76) la voie lactée est seule notée.

4) Evans, *l. c.*, p. 44, fig. 25 ; Lagrange, *l. c.*, p. 63, fig. 33.

5) Evans, *l. c.*, p. 72, fig. 48 ; Lagrange, *l. c.*, p. 71, fig. 44.

6) Tsountas, *Rev. archéol.*, 1900, II, pl. VIII.

déesse, nous étions en présence d'une grande prêtresse, car les deux personnalités s'identifieraient. Vraisemblablement, est-ce la même personne divine qui se lamente dans la scène finale de l'arrachement de la plante sacrée¹ dont le but est de récupérer la force vitale concentrée en elle par la vertu du sacrifice.

* *

Si nous n'avons encore rien dit des petits côtés du sarcophage, c'est que les motifs qui y sont peints ne nous paraissent pas liés intimement aux scènes figurées sur les deux grands côtés et que leur interprétation reste très douteuse. L'un des petits côtés représente un char monté par deux femmes et trainé par deux chevaux; l'autre, un char monté par deux personnages et trainé par deux griffons dont la tête est armée d'une crête de plumes. Un oiseau huppé vole au-dessus et à la rencontre du char. Dans les deux derniers personnages, M. Paribeni reconnaît, sans en donner de raisons bien valables, le mort conduit dans l'autre monde par la déesse de la mort. Cette interprétation rappelle celle de certains convois funèbres étrusques; mais elle soulève des objections comme celles qu'a formulées M. A. J.-Reinach².

Les griffons qui apparaissent ici témoignent une fois de plus combien ce type fabuleux était familier à l'art mycénien. M. Paribeni penche pour lui attribuer une origine mésopotamienne. Ce n'est pas ce qu'indiquent les monuments connus jusqu'ici. Le griffon n'apparaît pas dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate avant l'époque assyrienne et nous croyons avoir montré que ce fut sous l'influence de l'art chypriote³. Il est fort probable que cet animal fabuleux a été conçu dans le bassin de la mer Égée, s'il est vrai que l'Égypte n'en fournit pas d'exemple aux très hautes époques.

En remerciant M. Paribeni d'avoir assumé la tâche, à la place de M. Halbherr, de nous faire connaître le sarcophage d'Haghia Triada qui sera désormais la base de toutes les recherches sur la religion des Crétois préhelléniques, il faut féliciter M. Enrico Stefani pour l'exactitude et l'habileté avec lesquelles il a établi les trois planches en couleur qui donnent du monument une vision si précise.

RENÉ DUSSAUD.

¹ Evans, *l. c.*, p. 72, fig. 53; Lagrange, *l. c.*, p. 94, fig. 76.

² *Revue arch.-ol.*, 1908, II, p. 285-286.

³ *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1908, p. 194-195.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1907

P. PAUL DHORME. — *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Transcription, traduction, commentaire. — Un vol. in-8°, de xxxviii-406 pages. Paris. Gabalda. — L'auteur résume dans l'introduction les données fournies par les textes traduits sur la religion, l'homme et les rapports de l'homme avec les dieux. Il a ajouté aux mythes et légendes, publiés en 1901 par Jensen (*Mythen und Epen*, Keilinschriftl. Bibl., vi, 1), quelques textes purement religieux, liturgiques et moraux : un hymne à Mardouk, un hymne et un psaume à Ishtar, une prière à Gibil ; l'institution du sacerdoce et la tablette cultuelle de Sippar ; le juste souffrant et quelques proverbes. Les notes sont nombreuses et l'auteur discute souvent la traduction de ses devanciers ; on regrettera qu'il ait surchargé le texte en indiquant les variantes entre parenthèses, au lieu de les mettre en notes. De brèves indications sur les principales éditions des textes et sur les précédentes traductions servent d'en-tête à chaque morceau ; un index fort utile termine le volume. L'auteur s'est interdit tout rapprochement formel avec les livres bibliques.

E. GUTHRIE PERRY. — *Hymnen und Gebete an Sin*. — Leipz. Semit. Studien, II, 4. Une broch. in-8°, de vi+50 pages et 4 pl. Leipzig, Hinrichs. Transcription, traduction et commentaire de dix textes religieux, — dont trois inédits —, prières et hymnes adressés au dieu de la lune. De nombreuses notes de M. Zimmern complètent les renseignements de l'auteur.

J. HEHN. — *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*. Eine religionsgeschichtliche Studie. — Idem, II, 5. Un vol. in-8°, de 132 pages. — Étude sur la valeur symbolique du nombre sept. Ce nombre est l'expression de la plénitude, de la totalité ; sa valeur n'est pas liée à une spéculation sur les sept planètes, car cette dernière théorie n'apparaît qu'à partir de l'époque d'Assurbanipal.

Le nombre sept représente la division naturelle de la période lunaire. L'auteur discute la notion du *sabbatu* babylonien; il ne l'identifie pas avec le *sabbat* hébreu, mais croit cependant que les deux institutions ont une origine commune, car les deux noms sont identiques; elle auraient eu chacune un développement particulier. — Il est nécessaire de faire remarquer que l'institution du *sabbatu* babylonien, qui, d'après cette théorie, devait être intimement liée au culte du dieu de la lune n'a pas modifié la théologie des prêtres attachés au culte de ce dieu. L'explication que l'auteur donne (p. 60) de EN-ZU, un des noms fréquents du dieu de la lune, me paraît très discutable: EN-ZU désignerait la lune comme le dieu « qui fait connaître (mesure) le temps » (EN = « fixation, action de déterminer » et ZU = *idû* « connaître »). Cette explication a pu être valable à une certaine époque, lorsque EN-ZU désignait le dieu de la lune; mais les textes les plus anciens montrent que EN-ZU était primitivement un dieu du sol.

H. GRIMME. — *Das israelitische Pfingstfest und die Plejadenkult*. Un vol. in-8, de VIII + 125 pages. Paderborn, Schoeningh. — Étude sur la Pentecôte hébraïque et sur la doctrine septénaire. L'auteur ne croit pas que la doctrine des sept planètes ait des racines populaires; le nombre sept représente les Pléiades, c'est-à-dire les sept démons, les *Sibitti*, qui attaquent la nouvelle lune (voir le mythe babylonien publié dans IV Rawlinson, pl. 5 et suiv.; cf. Winckler, *der Alte Orient*, III 2-3, pp. 59 et suiv.; Zimmern, *KAT*¹, pp. 362-491). Cette théorie s'est propagée de Babylone en Palestine et dans les pays de langue araméenne. L'explication des *ilu Sibitti* « les dieux (qui sont) Sept » que donne l'auteur, est nouvelle. Je ne crois pas qu'elle ait davantage de « racines populaires » que la doctrine des sept planètes. Les « dieux Sept » sont souvent cités dans les incantations babyloniennes, mais on ne peut pas les identifier avec les Pléiades du seul fait qu'ils jouent un certain rôle dans un mythe lunaire.

E. BISCHOFF. — *Babylonisch-astrales im Weltbilde des Thalm und Midrasch*. — Un vol. in-8° de vi + 172 pages, et 12 fig. Leipzig, Hinrichs. — Application du système astral babylonien selon la théorie de Jeremias que la terre a son image et son prototype dans le ciel. Malgré quelques exagérations inhérentes au système, les assyriologues trouveront dans ce travail beaucoup de renseignements intéressants sur l'histoire des influences assyro-babyloniennes.

A. JEREMIAS. — *Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegyptische Religion. Im Kampfe um den Alten Orient*, I, 1. Un

brochure de 65 pp. — H. WINCKLER. — *Die jüngsten Kaempfer wider den Panbabylonismus*. — Idem, 1, 2. Une brochure de 79 pp. Leipzig. Hinrichs. — Exposition du système « panbabylonien » qui a valu tant de critiques à ces deux auteurs.

H. WINCKLER. — *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit*. Heft 15 von Wissenschaft und Bildung, Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, herausgg. von Dr P. Herre. — Une broch. de 152 pp. Leipz., Quelle und Meyer. — Tableau intéressant de la civilisation babylonienne à travers les âges.

F. HOMMEL. — *Zum babylonischen Ursprung der ägyptisch. Kultur*, dans *Memnon*, vol. I, nos 1 et 2. — Reprise des idées exposées par l'auteur en 1892 et en 1904.

On trouvera de nombreux renseignements intéressant la religion dans les recueils de noms propres théophores : HUBER, *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit von Ur und Nisin*. — Un vol. in-4°, de 208 pp. Leipzig, Hinrichs. (Assyr. Bibl., Band XXI) — et DHORME, *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'Ancien et de Narâm-Sin*, dans *Beitr. zur Assyr.*, VI, 3, pp. 63-88.

L'édition allemande des *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de M. THUREAU-DANGIN, parues en 1905, forme le premier volume de la *Vorderasiatische Bibliothek : die Sumerischen und Akkadischen Koenigsinschriften*. Un vol. in-8° de xv + 275 pages, Leipz., Hinrichs. — Un index des principaux lieux de culte, des divinités et de leurs attributs facilite les recherches à l'historien des religions.

W. M. J. HINKE. — *A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur*. — Un vol. in-8°, de xxvii + 323 pages, 16 illustrations et 35 dessins, Philadelphia (The Babyl. Exped. of The Univ. of Pennsylvania. Series D : Researches and Treatises, vol. IV). — A propos de la publication de cette nouvelle « pierre-limite », l'auteur a pris soin (pp. 51-115) de dresser un index complet de tous les noms de divinités, épithètes divines, emblèmes divins ou armes divines, cités dans ces textes particuliers. On consultera aussi le *Beiheft zu Vorderasiat. Schriftdenkmaeler*, Heft I : *die Bildlichen Darstellungen auf vorderasiat. Denkm. der Koenigl. Mus. zu Berlin*, un fascicule in-4° de 8 planches (dessins), Leipzig, Hinrichs.

O. WEBER. — *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*. Ein Ueberblick. Un vol. in-8°, de xvi + 312 pages, 1 table de signes et 2 figures (der Alte Orient. Ergänzungsband, II). Leipzig, Hinrichs. — L'auteur

présente un tableau de la littérature cunéiforme. Les chapitres 3-9 traitent des mythes et légendes; ch. 10, hymnes, prières et psaumes; ch. 11, incantations; ch. 12, oracles; ch. 13, rituels; ch. 14, présages.

H. ZIMMERN. — *Sumerisch-babylonische Tamûz-lieder*, dans les *Berichte über die Verhandl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Phil. Hist. Klasse, Band LIX, 4 pp. 201-252. — Leipzig, Teubner.* — L'auteur transcrit, traduit et commente huit hymnes adressés à Tamôuz et cite huit autres textes ou séries de textes dans lesquels Tamôuz est cité d'une façon spéciale. Il a renoncé à s'occuper des hymnes à Tamôuz publiés par Pinches en 1904 sous le titre : *The Hymns to Tammuz in the Manchester Museum, Owens College* (dans *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, vol. 48, n° 25). Ces textes extrêmement difficiles seront l'objet d'un travail spécial; M. Zimmern y joindra d'autres textes du Musée de Berlin qui, par leur contenu et leur langue particulière, rappellent les textes publiés par Pinches; ils formeront donc une nouvelle série d'hymnes adressés au dieu Tamôuz.

Les textes dont l'auteur donne la transcription et la traduction sont très importants; ils appartiennent à la série appelée *edin-na u-sag-ga-ga*, c'est-à-dire « sur la plaine, lorsqu'il (elle) se met en marche ». Nous verrons plus loin le sens précis de ce titre. Nous possédons la 4^e tablette de cette série (texte n° 2), la 1^{re} tablette (texte n° 3); 3 litanies accompagnées d'airs de flûtes (textes nos 4-6) et deux autres litanies.

Tamôuz a disparu dans le monde souterrain : « Je pars au combat, dit-il, viril, dans un chemin sans retour ». La nature pousse des gémissements : « Malheur! il va, il s'échappe dans l'intérieur de la terre ». La végétation périt, les plantes s'étiolent, les fleurs se fanent, les animaux ne se reproduisent plus. C'est une plainte universelle qui s'élève (voir surtout le texte n° 7). Dans le monde souterrain, les démons attaquent le dieu et s'emparent de sa personne. Tamôuz est représenté comme un enfant et un adulte : « chétif, il est couché dans un bateau qui sombre; adulte il est submergé dans les céréales et y est couché ». Il semble que le texte 2, l. 14 mentionne le char sur lequel les morts voyagent sous terre; l'entrée de l'enfer est située à l'ouest, du côté de la Syrie (*id.*, l. 25-26).

Pendant ce temps, la mère de Tamôuz et sa sœur, *Bélit-séri*, poussent des cris de douleur; *Bélit-séri* part à sa recherche et se tourne vers les démons, afin qu'ils relâchent leur proie. Mais immédiatement

les brebis et les chèvres cessent de se reproduire. Un dialogue épique s'engage entre Tamouz et sa sœur. La tablette est malheureusement en mauvais état; nous n'avons que des lambeaux de phrases dont il est difficile de tirer un sens précis.

Ishtar, l'amante de Tamouz, quitte à son tour la terre et revient dans l'Hadès. C'est ce départ de la déesse de l'amour et de la fécondité qui fait le sujet propre de ces litanies : « Sur la steppe, lorsqu'elle se met en route ». Elle se rend vers son époux, pour lui présenter ses condoléances, les souffrances des hommes, des bêtes et de toute la nature. Le champ envoie un messenger au « berger » afin qu'il revienne vers ses troupeaux. Mais Tamouz reproche à Ishtar d'avoir quitté la terre et lui conseille avant toute chose de sortir du royaume des morts.

On remarquera que nous n'avons aucune mention de la mort de Tamouz par le sanglier. Zimmern croit que nous trouverons un jour cet acte du drame, puisque le mythe babylonien de Tamouz est le prototype du mythe oriental de Tamouz-Adonis.

Parmi les épithètes de Tamouz, citons son nom d'abord « fils de vie (ou véritable) » sous-entendu « de l'*apsu* », car c'est sous ce nom plus complet qu'il est toujours cité dans les inscriptions archaïques (voir Thureau-Dangin, ouvrage cité plus haut, *index*); — *Damu*, qui est aussi le nom d'une déesse identifiée avec *Gula*, la guérisseuse. Il semble donc que Tamouz a été considéré comme une déesse; dans les textes archaïques il est appelé NIN « déesse » du temple *ki-nu-nir*; il est vrai que NIN a aussi le sens de « seigneur ». Mais l'épithète *ama-usumgal-an-na* dissipera tous les doutes, puisqu'elle signifie « mère, seule souveraine du ciel »; — *Ré'u* « berger »; — « charpentier » et « seigneur du filet » épithètes incompréhensibles; il est probable que l'on a spéculé sur quelque parenté de Tamouz avec Ea, le dieu par excellence des métiers; on sait par ailleurs que les dieux possèdent un filet pour abattre leurs ennemis (voir Thur.-Dangin, ouvr. cité, *index*, s. v. *susgallu*), donc cette épithète n'est pas spéciale à Tamouz.

Le père de Tamouz est *Nin-gis-zi-da* « seigneur du bois pur », probablement identique à *Gis-zi-da*, souvent nommé en compagnie de Tamouz dans le mythe d'*Adapa* (voir Dhorme, ouvr. cité, *index*). La sœur de Tamouz, *Bélit-séri*, est considérée comme le secrétaire d'*Eres-kigal*, le seigneur de l'enfer.

Il me semble plausible d'admettre que le dieu *Dun-sag-ga*, souvent cité dans les inscriptions archaïques, est aussi une personnification de Tamouz; les rois, en effet, construisent pour ce dieu « la demeure des

lamentations » (voir Th.-Dangin, ouvr. cité, s. v. *Dun-sag-ga* et *Ki-ku-akkil-li*).

Zimmern a pu facilement rapprocher certains actes de ce mythe babylonien du mythe bien connu d'Adonis. Il n'est pas sans intérêt de remarquer, que, déjà à une époque assez ancienne, on trouve réunies dans le mythe du Tamouz babylonien les idées de dieu de la végétation, dieu de la vie et dieu médecin. Zimmern croit que les mythes de Tamouz symbolisent à la fois l'époque où l'année est en deuil, la fin de l'été (Hochsommer), lorsque Tamouz s'engloutit, et l'époque où l'année est dans la joie, le printemps ou plutôt le solstice du printemps, lorsqu'on fête le retour de Tamouz sur la terre. Il semble ainsi considérer Tamouz comme un dieu solaire; mais nous savons que Tamouz-Adonis n'est regardé comme un dieu solaire que dans le syncrétisme final. On trouve, il est vrai, Tamouz cité à côté de *Samas* dans un texte de *Sin-idinnam* (Thur.-Dangin, ouvr. cité, p. 208, n° 5, a : col. 2, 14. Il paraît évident cependant que Tamouz est avant tout un dieu de la végétation et que les textes publiés par M. Zimmern devaient appartenir à une série liturgique, dont la récitation visait à récupérer les forces du dieu lors de la moisson. On a facilement passé de cette idée à la conception de « vie » d'une manière générale.

Zimmern me semble faire une juste remarque, en présentant le mythe connu sous le nom de « Descente d'Ishtar aux Enfers » comme un texte liturgique faisant partie de la même série de textes : ce mythe appartient au cycle de Tamouz.

Il est à désirer que M. Zimmern se hâte de publier, avec sa haute compétence, les autres textes qu'il cite au début de son travail.

F. HROVY a recherché quelle pouvait être la vraie lecture sumérienne de l'hiéogramme *ix*, qui désigne le dieu Adad. *Zeitschr. f. Assyriologie*, XX, pp. 424-426. On savait que le nom sumérien de ce dieu se terminait par un *u*, car l'hiéogramme *ix* est souvent suivi des compléments phonétiques *u-ku-ur*. La lecture *u-ku-ur* proposée par M. Thureau-Dangin, lui paraît retaire sur le sens unique *u-ku-ur*. L'auteur attire l'attention sur deux passages, ignorés par ses devanciers, où *ix* est précédé de *u-ku-ur* est donc le nom sumérien du dieu Adad.

A. T. CLAY étudie également ce dieu dans *Notes on Sumerian*, *Journal of the American Oriental Society*, XXVIII, fasc. Part. pp. 135-144. L'auteur s'appuie sur trois inscriptions en sumérien sur des boucles provenant des fouilles américaines à Nippour. Il y a trouvé le groupe de lettres *AN-UR*. On avait lu *AN-UR* et *AN-SU*. CLAY lit avec quelque

raison *w* au lieu de *r* et pose l'équation *amust* = *en-mastu* = *en-martu* c'est-à-dire *Bél-Amurru*. Donc le dieu *NIN-IP* est originaire de l'Ouest, il est même par excellence le dieu amorrite. Loin d'être indigène en Babylonie, il y a été introduit par des invasions de Sémites venus de l'Ouest. Cette conclusion pourra paraître excessive.

P. HAUPT : « *The Name Istar* », *Journal of the Amer. Or. Soc.*, XXVIII, first Part, pp. 113-119. — Selon Haupt le *t* de *Istar* est l'indice du féminin. *Istar* est l'équivalent de *Asratu*, *Asirtu* (= l'Aschéra biblique); c'est donc la vieille forme féminine du nom du dieu national de l'Assyrie, *Asur*. De même qu'*Asur* était primitivement un nom commun signifiant « propice, εὐμενής », *asirtu*, *Asratu* désignait le sanctuaire, puis la (déesse) favorable; il en est de même d'*Istar*. La racine de tous ces noms *Asur-Istar*, *Aséra*, *Esther* et *Astarté* est *idsárd* « être propice »; ces noms propres étaient primitivement de purs appellatifs. F. DELITZSCH. — *Das « Neujahrfesthaus » (bit akiti) von Asur*, dans les *Mittheil. d. deut. Or. Gesell.*, juin, n° 33, pp. 34-37. Étude sur la « maison de fête » où l'on célébrait le *zagnuk*, ou fête du nouvel an. Voir surtout les textes publiés par H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest*, dans les *Berichte über die Verhandl. d. k. sächs. Gesell. d. Wiss. zu Leipzig, Ph. Hist. kl.*, LVIII, III, 1906 pp. 126-156.

R. P. DHORME : « *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* » dans *Revue Biblique*, janvier 1907, pp. 59-78. — L'auteur étudie la notion du séjour des morts et la manière dont les morts vivent dans l'Hadès. Cet exposé est divisé en quatre parties : 1. la terre, le filet du sche'ol, les maladies; 2. la maison de ténèbres et de poussière; 3. le royaume et ses habitants; 4. la condition des morts dans l'enfer. — On pourra s'étonner que les travaux sur la question de Jeremias et, plus récemment, de Lods, ne soient pas même cités.

Idem : « *L'arbre de vérité et l'arbre de vie* », *ibid.*, avril 1907, pp. 271-274. — Étude sur le *gis-zi-da* et le *gis-ti*, situés à l'Orient, à la porte du ciel, et gardés par les dieux *Nin-gis-zi-da* et *Dumu-zi-abzu* (= Tamouz). Ces deux divinités remplissent donc le rôle de dieux du seuil céleste.

MORRIS JASTROW : « *Notes on Omen Texts* » dans *American Journal of Semitic Languages and Liter.*, XXIII, janvier 1907, pp. 97-115. Je note surtout les pages 103-115 où l'auteur rapproche les symboles divins (ou « armes » divines), figurés sur les bornes, des « armes » divines que les augures essaient de définir sur le foie du mouton fraîchement égorgé.

M. INDA HUSSEY : « *Some Sumerian-Babylonian Hymns of the Berlin Collection* », *ibid.*, pp. 142-176. — Transcription, traduction et commentaire de 5 hymnes de la collection Reisner. Ce sont à proprement parler des « litanies » à Istar et Gula sur la destruction de leurs sanctuaires. Les textes 2-5 appartiennent à la même série. A noter qu'Istar est surtout considérée sous la forme d'Istar guerrière; texte 1, verso 57-70, les 7 noms d'Istar sont mentionnés; texte 2, verso 4 et texte 3, recto 1, elle est comparée à une « colombe ».

A. T. CLAY : « *Ellil, the God of Nippur* », *ibid.*, juillet 1907, pp. 269-279. — L'auteur attire l'attention sur 3 empreintes araméennes sur briques et établit que le nom du dieu patron de Nippur n'est pas *Bél*, mais *Ellil*. Nous avons en effet les noms propres babyloniens lus *Bél-nadin-sum*, *Bél-hâtin* et [*Bél(?)*]-*ha*]azzi, qui sont transcrits מללשואדן, מללחחן et מללחזן; on connaît de plus le passage où Damascius parle du dieu Ἰλλίνοϛ. Cette question a son importance pour l'histoire de la religion; en effet : 1. il ne semble pas que les Sémites de la Babylonie aient adoré une divinité spéciale portant le nom de *Bél*; — 2. toutes les fois que nous trouvons l'idéographie *dingir En* (= *ilu Bél*), nous avons affaire au dieu Marduk, et cela même dans les inscriptions de l'empire d'Assyrie; — 3. le terme biblique pour « idoles » מלילים pourrait bien être d'origine babylonienne; *ellil* (pour *en-lil*) en serait le prototype.

J. DYNELEY PRINCE : « *A Hymn to the Goddess Bau* », *ibid.*, XXIV, octobre 1907, pp. 62-75. Transcription, traduction et commentaire de la litanie publiée dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 22. Cette déesse est la divinisation de la force créatrice de la nature, elle préside donc à la génération, au développement des plantes et à l'irrigation.

On trouvera des renseignements intéressants la religion dans KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, tome I, Münster, 1907. Quoique les textes publiés ou étudiés soient d'ordre purement scientifique, l'auteur discute souvent certaines épithètes importantes appliquées aux principaux dieux du panthéon.

ET. COMBE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SALOMON REINACH. — **Cultes, Mythes et Religions**. Tome III, un vol. in-8° de 537 p., illustré de 25 gravures. — Paris, Leroux, 1908.

M. Salomon Reinach continue à nous prodiguer les richesses d'une érudition étonnamment variée. Le troisième volume de ses *Essais* ne renferme pas moins de 28 mémoires « faisant suite aux 70 qui sont réunis dans les deux précédents volumes ». Il ne faut évidemment plus demander trop d'unité à des recueils de ce genre qui rappellent les *Annales des Congrès*, sauf que la diversité des auteurs ne s'ajoute plus à celle des sujets traités. Cependant je persiste à croire que ces réimpressions auraient gagné en netteté et en force, si l'auteur avait groupé, avec l'introduction du tome II, ceux de ses mémoires qui se rapportent aux *Tabous* et aux *Totems*; quitte à publier le reste dans des volumes séparés.

M. Reinach, qui connaît à fond ses classiques, s'est mis à les relire, non avec les lunettes un peu usées des vieilles méthodes critiques, mais en s'inspirant des procédés mis en œuvre par les anthropologues et les folkloristes de notre époque. Les écrivains de l'antiquité, en rapportant les croyances et les usages populaires du temps, ne les expliquaient déjà plus qu'à travers les raisonnements et les sentiments d'un âge cultivé, alors que l'interprétation doit en être cherchée parmi des populations offrant les mœurs barbares de l'époque où se sont formées ces survivances. On conçoit qu'avec cette préoccupation, un auteur qui n'est pas moins au courant de l'ethnographie que de la philologie ait trouvé une infinité de solutions et de rectifications qui s'étaient dérobées aux commentaires des générations précédentes, ceux-ci s'étant un peu répétés depuis la Renaissance et l'Antiquité.

L'inconvénient, c'est que M. Reinach lui-même n'échappe pas au désir de retrouver partout ou plutôt de pousser jusqu'aux dernières conséquences logiques le système qu'il s'est construit à l'aide de données ethnographiques dont la généralité et la portée sont fort contestées. Ce système, que j'ai déjà eu l'occasion de rencontrer à propos des deux

premiers volumes¹, comporte les thèses suivantes : 1° Là où des groupes sociaux s'interdisent certains actes ou se détournent de certains objets qui ne sont point par eux-mêmes dangereux ou répugnants, cette abstention procède d'un mobile religieux ou plutôt magique ; c'est une survivance d'anciens *tabous* et les autres explications qu'en donne la tradition sont des mythes tirés d'un rite. 2° S'il s'agit de l'abstention de certaine nourriture et si, en outre, l'animal ou la plante dont la consommation est ainsi tabouée reçoit une vénération particulière, on se trouve devant un cas de zoolâtrie ou de dendrolâtrie. 3° Si, d'autre part, malgré l'existence du tabou, on mange cérémoniellement un des individus taboués, c'est un reste de *totémisme*, et, en cherchant bien, on a chance de découvrir que les participants au festin se donnent ce totem pour ancêtre. 4° Le totem, étant la personnification d'une espèce, survit au sacrifice de l'individu qui l'incarne périodiquement ; cette survivance est expliquée comme une résurrection. Telle a dû être l'idée mère des nombreux cultes où l'on représente la passion d'un dieu, immolé puis ressuscité. 5° C'est le fonctionnement des tabous qui a dû engendrer le sentiment religieux et c'est l'immolation du totem qui a dû être la première forme de sacrifice.

Ainsi Actéon était originairement un cerf périodiquement massacré par la confrérie féminine des Biches que régissait la Grande Biche, Diane. Prométhée, dépecé par des Aigles, était un Aigle, l'oiseau porte-feu par excellence des traditions indo-européennes ; Dionysos Zagreus était un taureau, annuellement dévoré tout cru, comme nous l'apprend l'omophagie des mystères dionysiaques ; Panthée, un faon ; Orphée, un renard ; Hippolyte, un cheval déchiré par les membres d'un clan qui se donnaient pour des chevaux issus de leur totem-cheval, etc.

Vercingétorix, assiégé et affamé dans Alésia, ne put se résoudre à manger les chevaux de sa cavalerie, parce que le cheval était pour les Gaulois, comme pour les autres Indo-européens, un ancien totem, dont il était interdit de se nourrir, sauf cérémoniellement dans les banquets rituels dont la tradition persista jusqu'à l'avènement du christianisme.

L'importance attachée par les chrétiens des premiers siècles à la représentation du Christ sous forme d'un Poisson proviendrait — non pas du rapprochement entre les lettres du mot *ἰχθῆς* et les initiales des mots composant la formule : *Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σάνης* — mais de ce que les membres de certains sectes syriennes se regardaient comme les

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLI (1905), p. 266 et XLIII (1906), p. 407.

descendants d'un totem-poisson qu'ils mangeaient solennellement et qui ressuscitait ensuite. « Assurément, ajoute M. Reinach, aucun homme raisonnable ne voudrait chercher l'origine du christianisme dans le culte sacrificiel du poisson; mais ce culte existait en Syrie; il était bien antérieur au christianisme et il est sûr, de toute certitude historique, que nous l'y retrouvons, comme nous y trouvons aussi les survivances de deux autres cultes zoomorphiques, celui de la colombe et celui de l'agneau. » — Il y a lieu de rappeler ici que, d'après une autre hypothèse, soutenue en 1905 par le docteur Fischel à l'Académie des sciences de Berlin, ce ne serait pas à la Syrie que les chrétiens auraient emprunté le symbole pisciforme, mais, par l'intermédiaire de la Bactriane, à l'Inde brahmanique, où le mythe du Poisson-Sauveur fournit un des avatars les plus populaires de Vishnou.

Les « sycophantes », dont l'étymologie ($\sigma\upsilon\kappa\eta$, figue) est si obscure, devaient être les prêtres du totem-figue, (mangé solennellement par la tribu des hommes-figues, les $\Phi\upsilon\tau\alpha\lambda\omicron\iota$); comme l'hierophante était le prêtre du totem-blé à Eleusis. Si le nom des sycophantes devint synonyme de délateur, c'est que, avant l'ouverture du mystère où l'on communiait en mangeant le totem, ils dénonçaient les profanes et les criminels pour les faire exclure de la cérémonie.

Tout le monde connaît l'histoire, rapportée par Plutarque, de la voix mystérieuse, qui sous le règne de Tibère, apostropha en ces termes, d'une île de l'Archipel grec, les passagers d'un navire ayant pour pilote un égyptien nommé Thamous : « Thamous ! Thamous ! Pan Mégas (le grand Pan) est mort ». M. Reinach s'est demandé si cette interpellation, qui fit grand bruit sous Tibère — et encore plus tard — ne devait pas être entendue de la sorte : « Thamous, Thamous panmegas (le tout-grand) est mort ! » En effet dans les mystères représentant la passion d'Adonis, qui se célébraient à cette époque en Grèce aussi bien qu'en Syrie, les fidèles se lamentaient sur le trépas du dieu qu'ils appelaient de son nom syrien Thamous et qu'ils qualifiaient parfois de très grand ou de tout grand. — Il y a là une explication si séduisante que nous nous demanderions volontiers comment il a fallu attendre près de vingt siècles pour la découvrir, n'était que nous nous rappelons l'histoire de l'œuf de Christophe Colomb.

Plutarque demande pourquoi, parmi les offrandes faites aux dieux, on laisse consumer par le temps les dépouilles prises sur l'ennemi, sans qu'on cherche à les entretenir? M. Reinach répond que si chez les Romains on ne réparait pas les trophées, c'est parce qu'ils sont

revêtus d'une sainteté particulière qui en rend le contact périlleux. Ils sont *tabous*, parce qu'ils ont appartenu à des individus eux-mêmes taboués. En effet, pour vaincre l'adversaire, on commençait par le tabouer, avec toutes ses possessions, à l'aide d'une *execratio* ou interdit magique, qu'on voit fonctionner chez les Romains, aussi bien que chez les Juifs et les autres peuples de l'antiquité. Antérieurement à l'époque où ces dépouilles furent portées dans les temples, on les laissait sur place, ou on les entassait sous un tertre. Un tumulus, renfermant un amas de boucliers a peut-être donné naissance à la légende de Tarpeia écrasée sous les boucliers des Sabins en paiement de sa trahison: « attendu que, tant chez les anciens que chez les modernes, l'aspect d'un monticule de pierres fait toujours naître la croyance qu'un personnage important a été enseveli au-dessous, généralement en punition d'un crime ». — L'archéologie a-t-elle constaté de pareils tertres de boucliers?

Polybe rapporte que les Gaulois devaient, en pleine mêlée, redresser constamment leurs épées, tant le fer en était mou. M. Reinach estime que c'est là une explication arbitraire, inspirée sans doute par la fréquence des épées pliées ou tordues que les Romains découvraient dans les tombes des Gaulois. Nous savons aujourd'hui que c'étaient là des glaives mis hors d'usage — non, comme on l'a soutenu, pour déjouer la cupidité des voleurs — mais pour envoyer l'esprit de ces armes rejoindre dans le monde posthume l'esprit de leurs possesseurs. Ici il n'y a rien à reprendre. — Ce qui est plus sujet à caution, c'est l'affirmation que, au-delà de cette interprétation animiste, il en existe une autre « plus primitive » : Tout défunt est tabou; ce qui lui appartenait l'est également; on retire ses armes de la circulation, parce qu'elles sont devenues dangereuses au sens magique du mot et, plus tard, quand la croyance aux tabous se sera affaiblie, on s'imaginera que le but de l'opération était de faire un don au mort. — Il est très vrai que l'idée d'une souillure ou plutôt d'une sorte d'empoisonnement magique et contagieux contracté par suite d'un contact avec le défunt figure parmi les superstitions les plus fréquentes et on peut y rattacher, dans certains cas observés chez les peuples non civilisés, la destruction des objets ayant appartenu au mort. Mais les offrandes faites aux morts, soit pour leur rendre service, soit pour s'assurer leurs bonnes grâces, constituent un usage bien autrement répandu; on peut dire qu'il a été général dans l'humanité et rien n'autorise à dire que la première de ces superstitions ait précédé la seconde.

Qu'il en soit pas que les interprétations de l'auteur sont pour le

moins très ingénieuses et il faut lui savoir gré d'avoir attiré notre attention dans cette direction. Mais ne pousse-t-il pas un peu loin le culte du tabou, lorsque dans un de ses mémoires (*De l'Anthropoïde à l'Homme*) il prétend démontrer que si certains anthropoïdes tertiaires se sont élevés à la condition de l'*Homo sapiens*, ils le doivent à une amélioration de leurs mœurs lubriques, amenée par « une sorte de révélation intérieure » qui leur a inculqué sous forme de tabou, la modération des appétits sexuels. « L'humanité, conclut-il, a pris naissance le jour où au tabou animal du sang s'est ajouté le tabou humain du sexe ». — Ceci ne fait-il pas songer à la tentative pour transformer en personnages solaires Napoléon et ses douze maréchaux ; sauf que cette spirituelle boutade était bel et bien dirigée contre les exagérations de l'école mythologique dont elle se bornait à forcer les conclusions ?

Laissant de côté ce « château de cartes », pour employer une expression dont M. Reinach s'est servi lui-même, en vue de caractériser une autre de ses dissertations cependant plus sérieusement construite, je résumerai volontiers mon opinion sur l'ensemble de son œuvre en lui empruntant ces paroles qu'il a prononcées au Congrès de l'Histoire des Religions, tenu à Oxford en septembre dernier : « Assurément il est possible que de futures recherches et une appréciation plus compréhensive de l'énorme travail littéraire accompli pendant les premières années de ce siècle puisse conduire à la conclusion, déjà esquissée (*hinted at*) par plus d'un savant, que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, est devenu un dada et même un dada fourbu (*a hobby and an overridden hobby too*). Conscient d'être moi-même parmi ceux qui l'ont enfourché, je ne me sens pas encore disposé à m'excuser ou à me rétracter ; mais ce que l'histoire nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours nous être présent à l'esprit, quand nous croyons avoir atteint la racine même de la vérité... Cependant quelques nouvelles théories, quelques nouveaux modes de penser que nous réserve un prochain avenir, il semble impossible que le terrain si bien parcouru, conquis et exploré par les écoles de pionniers, tels que Mannhardt, Mac Lennan et Robertson Smith puisse jamais être considéré comme un pays d'illusion féerique et abandonné par la science au dilettantisme ». Ce sont là des paroles de sagesse et nous ne pouvons que nous y rallier, en reconnaissant à M. Reinach le mérite d'avoir fourni aux évolutions scientifiques qu'il prévoit, des éléments dont il n'est plus possible de faire abstraction dans l'étude des croyances et des rites.

GOBLET D'ALVIELLA.

J. TOUTAIN. — **Études de mythologie et d'histoire de religions antiques.** 1 vol. in-12 de vi-299 pages. — Paris Hachette, 1909.

La préface nous renseigne que les treize études réunies dans ce volume ont paru dans divers recueils, de 1892 à 1908. Elles se rapportent, pour la plupart, soit à des questions générales de méthode, soit à certains problèmes de la mythologie grecque et romaine. Leur intérêt réside surtout dans les réflexions qu'elles formulent et dans celles qu'elles proposent, relativement aux règles d'interprétation à suivre dans l'étude de la mythologie classique. C'est un sujet qui a été fréquemment traité, mais il est bon que, de temps à autre, un écrivain compétent vienne nous rappeler les résultats de l'argumentation que chaque nouvelle école d'exégèse mythologique a victorieusement dirigée contre les conceptions de ses devancières. La conclusion de M. Toutain — et on ne pourrait mieux dire —, c'est que « sauf le système théologique et le système exclusivement allégorique », il n'en est aucun qui ne renferme sa part de vérité, alors cependant qu'aucun ne possède la vérité entière : « Chaque méthode nouvelle a fait avancer de quelque peu la science mythologique ; elle est devenue stérile, dès qu'elle a voulu s'ériger en système et exclure les autres méthodes. » — En réalité, — qu'il s'agisse de phénomènes naturels, d'événements historiques, de faits industriels ou artistiques, de particularités rituelles ou simplement coutumières, de métaphores prises à la lettre, de noms mal interprétés, de représentations iconographiques dont le sens originnaire est perdu, voire de conceptions philosophiques ou morales dramatisées par la tradition, — il y a formation mythique, chaque fois que l'imagination populaire transforme spontanément un phénomène ou un événement en aventures personnelles, c'est-à-dire en aventures dont les personnages incarnent soit les causes productrices du fait, soit ses divers aspects dans ses phases successives.

Je me demande même s'il n'y aurait pas là les éléments d'une définition du mythe plus précise que celle qu'en donne M. Toutain, quand il le décrit comme « un récit dont une partie au moins est surréelle ou irrationnelle ». Il explique, à la vérité, que le mythe doit outre réunir les conditions suivantes : 1° mettre en scène des personnages humains ou analogues à des êtres humains ; 2° se passer dans le temps, alors même que le phénomène dont il est la traduction sera

permanent ou périodique ; 3° prétendre raconter un fait antérieur à l'histoire. — Tout cela n'en reste pas moins un peu flottant. D'abord il conviendrait d'y ajouter encore ces deux autres conditions : 4° si on veut différencier le mythe de la légende, il faut que sous les personnages se cache autre chose que des individus, réels ou imaginaires ; en d'autres termes, il faut que le mythe mette en scène, sous forme personnelle, une entité abstraite, un phénomène physique ou un être collectif ; 5° il faut encore que ceux qui formulent ou transmettent le récit mythique croient à la sincérité de son contenu. Quand on cesse d'y croire, ce n'est plus un mythe que pour le passé, C'est même par son caractère de sincérité que le mythe se distingue de la fable, du symbole de l'allégorie, de la métaphore, en tant que ces formes du langage et de la pensée impliquent une fiction consciente.

Cette imprécision ne proviendrait-elle point de ce que M. Toutain, malgré ses considérations si judicieuses sur l'interprétation et l'évolution des mythes, ne s'est pas rendu suffisamment compte du phénomène mental qui se place à leur point de départ ? L'animisme, écrit-il, pas plus que le fétichisme, ne peut donner naissance à une mythologie et il ajoute : « Le polythéisme, non moins que l'anthropomorphisme, est une condition nécessaire à l'existence d'une mythologie abondante et variée. » Peut-être n'y a-t-il entre nous qu'une différence de terminologie ; mais cela prouverait une fois de plus l'absolue nécessité de bien préciser le sens des termes qu'on emploie en cette matière. Qu'entend M. Toutain par cet « animisme » qu'il déclare exclusif de toute mythologie ? Il vise par là : « les religions qui supposent le monde dirigé par des esprits. » Il semblerait donc que, dans sa pensée, la notion d'esprits est inconciliable avec l'anthropomorphisme. L'opposition n'est admissible que si l'on prend ce dernier terme dans son acception purement physique. En réalité, l'anthropomorphisme ne consiste pas seulement à revêtir les dieux d'un corps humain, mais surtout à leur prêter des mobiles et des passions humaines ou quasi humaines, alors même qu'on leur attribuerait une tout autre physionomie ou même qu'on ne leur en attribuerait aucune. Pour donner naissance à la mythologie, il suffit qu'il puisse s'établir, entre les hommes et les êtres surhumains qui personnifient ou dirigent les forces en jeu dans le monde, voire entre ces derniers eux-mêmes, des relations fondées sur une analogie avec les rapports réciproques des humains.

De même, lorsque l'auteur affirme qu'avec les religions panthéistes et monothéistes « toute religion disparaît » je suis disposé à lui donner

raison en pure logique ; mais, immédiatement après, je lui demanderai où il trouve des religions de cette nature qui repoussent toute personification surhumaine et, en fait, je dois m'inscrire contre son assertion que « les religions juive, chrétienne et mahométane sont dénuées de toute mythologie. » Tout ce qu'on peut admettre, c'est que le mythe, sinon la légende, y joue un rôle secondaire et subordonné.

La plupart des autres essais contenus dans le volume : *Melicertès* ; *Prométhée* ; *Janus* ; *Liber Pater*, ainsi que les études d'une portée générale sur les religions grecque et romaine, ont paru d'abord dans le *Dictionnaire des Antiquités*, de MM. Daremberg et Saglio. Sauf peut-être la notice sur Prométhée, un peu trop résumée, ces monographies sont écrites avec l'érudition et la sagacité dont l'auteur nous a donné la mesure dans tous ses travaux sur ce qu'il appelle lui-même « les caractères fondamentaux » — je dirai plutôt : les côtés *selects*, littéraires, classiques — du paganisme grec et romain ; mais en sacrifiant quelque peu les éléments populaires de la mythologie et du culte, ceux que les anthropologues contemporains se sont surtout appliqués à mettre en lumière. Il y a même un de leurs systèmes favoris contre lequel il n'hésite pas à rompre une lance dans son mémoire sur *l'histoire des Religions et le Totémisme*, d'abord publié, ici même, au cours de l'année dernière (t. LVII, p. 333). Je me contenterai d'y renvoyer les lecteurs de la *Revue*, ainsi qu'à la riposte un peu vive de M. Van Gennep (t. LVIII, p. 34). Quant à moi, je ne puis faire à M. Toutain un grief de protester, — de même que, au fond, M. Van Gennep lui-même —, contre la tendance de certains sociologues à retrouver jusque chez les Grecs et les Romains des survivances du totémisme, partout où se rencontrent, même isolément, un des détails suivants : images d'animaux portées sur des enseignes ; — noms de bêtes ou de plantes donnés à des enfants ; — prohibition de mariage entre individus de la même famille ; — abstention de certaines nourritures végétales ou animales ; — culte rendu soit à des animaux, soit à des dieux ayant des formes en partie bestiales ou simplement possédant à leurs côtés un animal favori. — Tous ces faits peuvent parfaitement s'expliquer, sans que nous devions recourir à l'hypothèse d'un totémisme originare. Cependant, je ne voudrais pas trop généraliser ma protestation : en effet, il se rencontre, dans le paganisme classique, au moins un rite, très restreint à la vérité, dont seule jusqu'ici l'explication totémique me paraît rendre complètement compte : c'est l'usage, en l'usage de se souvenir et de dévorer vivant un animal, l'ancien bouc-dieu, qui est censé incarner la Divi-

nité. Mais rien n'interdit de supposer que ce rite a été introduit du dehors, peut-être des pays sémitiques où Robertson Smith a constaté et expliqué sa présence parmi les descendants de peuplades chez lesquelles l'existence du totémisme est difficile à contester.

GOBLET D'ALVIELLA.

ARNOLD VAN GENNEP. — **Religions, mœurs et légendes, essais d'ethnographie et de linguistique.** 1 vol. de 317 pages. — Paris, *Mercur de France*, 1908.

Les publications périodiques qui absorbent l'activité de nos modernes logographes se multiplient à tel point qu'ils sont excusables de réunir périodiquement leurs travaux en des volumes, où, à défaut de l'unité de sujet et de temps, on a du moins celle de l'auteur. Nous sommes, en ce moment, devant trois recueils de ce genre, qui y ajoutent, heureusement, chacun en son genre, l'unité d'esprit et de méthode; d'où la possibilité de les apprécier avec quelque ensemble. J'ai déjà parlé des deux premiers; le troisième nous maintient sur le terrain des études ethnographiques, avec quelques incursions dans le domaine des travaux plus spécialement linguistiques et sociologiques qui n'ont pas à nous occuper ici. Les articles de folk-lore qu'il nous présente sont intéressants et suggestifs : *La ceinture de l'Église*; *Lucina sine concubitu*; *A propos des rites phalliques*; *De quelques coutumes malgaches comparées aux nôtres*; *Le rite du refus*; *La légende de Polyphème*. Quelques monographies s'appliquent à faire ressortir certains éléments du christianisme qui pourraient être qualifiés d'exotiques ou d'adventices et à expliquer le mécanisme de leur introduction : *Christianisme et bouddhisme*; *Le symbole chrétien du Poisson*; *Survivance et invention dans le christianisme populaire*; *Ex-votos bavarois et tyroliens*; *L'action individuelle et l'action collective dans la formation du culte de la Sainte Vierge*.

Deux questions d'une portée générale, qui ont joué un grand rôle dans les controverses des dernières années, sont abordées dans des articles respectivement intitulés : *Le mécanisme du tabou et les principes du totémisme*. L'auteur montre que le tabou n'est pas, comme le laisse entendre M. Reinach, une institution primaire, existant et fonctionnant par elle-même, mais simplement l'expression d'une propriété inhérente aux objets et aux personnes, une mesure de précaution contre

l'action supposée nocive d'un être ou d'un objet. Même quand l'interdiction a un but « prophylactique », ce n'est pas le tabou qui est contagieux ; « il n'est que le signe du danger ». M. van Gennep fait observer qu'il existe deux autres espèces de tabous, dictés l'un par la croyance à l'attrance du semblable par le semblable (ex. : interdiction de verser de l'eau pour ne pas provoquer de la pluie) ; l'autre, par l'idée que certains actes amènent surnaturellement une déperdition de forces. Quant aux tabous dont l'auteur place l'origine « dans un système religieux sans l'étude duquel ils demeurent parfaitement incompréhensibles », est-il bien persuadé qu'à leur origine ils ne rentrent pas dans une des catégories de la classification précédente ? Tel semble le cas pour les totems, dont la vie, suivant l'auteur lui-même, doit être respectée par les membres de la tribu individuellement, parce qu'elle se solidarise avec la force vitale de la communauté.

L'article sur le totémisme est d'ailleurs un peu court ; c'est le complément du tome I du récent recueil publié par M. Reinach. J'eusse préféré retrouver ici l'essai auquel j'ai fait allusion plus haut, écrit par M. Van Gennep pour la *Revue de l'Histoire des Religions*. Non seulement il y traite la question d'une façon beaucoup plus complète, mais encore il émet, à ce propos, des réflexions, que nous ferions tous bien de méditer, sur certains abus de la méthode comparative. On ne peut également que l'approuver, quand il insiste sur la nécessité de s'entendre une bonne fois quant à la signification des termes introduits en hiéroglogie et sur l'opportunité de porter cette question de terminologie au programme d'un prochain Congrès de l'*Histoire des Religions*.

GOBLET D'ALVIELLA.

MAJOR P. R. T. GURDON. — *The Khasis, with an Introduction* by Sir Charles LYALL. — London, David Nutt, 1907, xxvii-227 pp., in-8, illustrated.

Sous les auspices du Gouvernement du Bengale oriental et de l'Assam, se prépare une série de monographies sur les principales tribus assamaïses, dont M. Gurdon sera l'éditeur. Il a lui-même assumé la tâche de rédiger le premier volume, sur les Khasis, tribus qui habitent les monts Khasi et Jaintia, à l'est et à l'ouest de Cherrapunji.

C'est une monographie tout à fait louable, œuvre d'un homme qui

connait le pays et les mœurs par une intime fréquentation et qui les a observés avec une curiosité sympathique. Elle a le mérite d'être purement descriptive, comme il sied à un travail de ce genre : mieux vaut y cataloguer des faits bien contrôlés et soigneusement décrits que les accommoder dans les cadres d'une doctrine. Néanmoins, cette absence d'idées directrices a son inconvénient : la classification adoptée ne peut qu'être empirique, et les répétitions sont inévitables. Vie domestique, lois et coutumes, religion, telles sont les principales divisions du livre. On comprend que, chez des tribus où toute la vie familiale, sociale et religieuse est commandée par l'organisation du clan, il n'y ait souvent aucune raison déterminante pour ranger un fait sous l'une plutôt que sous l'autre des rubriques adoptées. M. Gurdon a eu plutôt le souci de ne rien omettre que celui de classer méthodiquement ou de ne pas se répéter. La place assignée à quelques détails ne manquera pas d'étonner : c'est ainsi que la coutume, en un certain village, de barricader la route avec une palissade de bambou, pour se garer contre le démon du choléra, se trouve mentionnée au chapitre de la vie domestique, sous la rubrique villages, à la suite de la description des barrières qui protègent les jardins contre les incursions des animaux domestiques (p. 35). Cette observation n'est pas tant pour critiquer M. Gurdon que pour avertir le lecteur que, quel que soit l'ordre de ses recherches, il pourra trouver à glaner sous toutes les rubriques.

Bien que la monographie englobe toutes les questions relatives aux Khasis, géographiques, ethnographiques, économiques, politiques, etc., c'est aux travaux de sociologie religieuse qu'elle fournira le plus de matériaux profitables. Les Khasis sont un exemple de choix pour étudier le type du clan à filiation utérine. Malgré un état de civilisation relativement avancé, ils ont conservé dans son entier le système du matriarcat. Les enfants appartiennent au clan de la mère, où naturellement l'exogamie est la règle absolue ; au contraire, la consanguinité n'est un obstacle au mariage que dans des cas où elle est très rapprochée ; encore l'interdiction souffre-t-elle des tempéraments (p. 78). Légalement, l'homme n'est rien dans la famille de sa femme, où règne la grand'mère ou l'arrière grand'mère ; il y est, en tout cas, subordonné à l'oncle maternel. Dans le culte des ancêtres, l'homme compte peu. Les clans dérivent leur origine d'une « grand'mère du clan », dont quelques-uns même continuent à porter le nom, et, bien que les pères décédés aient leur part du culte funéraire, c'est aux « mères » que vont les principaux hommages. C'est sur la femme que repose la perpétuité

du culte domestique ; aussi la fille — la plus jeune — est-elle privilégiée dans les successions, et la pratique de l'adoption d'une fille est-elle régulière dans les familles qui ne comptent que des garçons. Bien qu'aujourd'hui les cérémonies religieuses d'État soient accomplies par des prêtres, elles requièrent l'assistance d'une prêtresse, sans laquelle le sacrifice ne pourrait pas avoir lieu ; et il est à remarquer que dans un État important, celui de Khyrim, le pouvoir est entre les mains d'une archiprêtresse héréditaire qui, se réservant les fonctions religieuses, délègue la puissance temporelle à un mâle de sa famille, fils ou neveu. Cet état social, avec toutes ses conséquences légales, politiques et religieuses, est minutieusement décrit par M. Gurdon. On appréciera aussi les abondants détails qu'il donne sur le régime de la propriété, l'organisation politique, la justice, les rites religieux, les coutumes concernant la naissance des enfants et le choix de leur nom, les tabous, la divination (notamment par l'œuf brisé — comparer les *ὄοσχοπικά*), le mariage, les funérailles, les monuments mégalithiques, les sacrifices humains (en corrélation avec la légende du serpent dit *U thlen*).

La monographie se termine par une petite collection de légendes, en texte khasi et en traduction et par un court chapitre sur la langue. Je ne dirai rien sur ce dernier sujet, qui n'est pas assez de ma compétence, mais il est d'autant plus important que ce sont des considérations linguistiques qui permettent de se faire une opinion sur l'origine des Khasis, lesquels se trouvent isolés, seuls de leur espèce, au milieu de peuplades tibéto-birmanes et se déclarent eux-mêmes non autochtones, et venus anciennement du Nord. Logan, en 1850-57, avait démontré les relations entre les Khasis, d'une part, les Mòns et les Khmèrs de l'autre. Cette doctrine, reprise par Grierson, E. Kuhn et, tout récemment, par le P. W. Schmidt, sur des bases anthropologiques et surtout linguistiques, qui paraissent solides, rattache avec vraisemblance la langue khasi au groupe dit Mòn-khmèr, au groupe *Mundâ* et à plusieurs langues parlées par des tribus sauvages de la péninsule malaise. Ceux que cette étude intéresse trouveront le travail du P. Schmidt traduit dans les n^{os} 3-4 du tome VII du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (1907). M. Gurdon souscrit aux conclusions de E. Kuhn.

F. LACÔTE.

M. LONGWORTH DAMES. — Popular poetry of the Baloches, published for the Folk-lore Society by David Nutt, London, 1907. Vol. I (Introduction. Translations with explanatory notes) : XL-204 pp. in-8. Vol. II (Texts. The language of Balochi poetry. Glossary of rare and obsolete words. Key to the pronunciation. Indexes) : 224 pp. in-8.

L'habitat des Baloutches s'étend de la passe de Bolan et de la plaine qui lui fait face au Sud-Est, à travers la partie méridionale des monts Souleïman et le long de la rive droite de l'Indus, jusqu'au Pendjab. Physiquement, ce sont des Indo-Afghans ; si l'on descend plus au Sud et au Sud-Ouest, vers la côte de Mekran, on trouve leur race moins pure, avec un mélange d'arabe et de nègre. Leur langue est iranienne, naturellement avec une forte proportion d'emprunts (l'essentiel sur ce sujet est donné par Geiger, *Grundriss der Iranischen Philologie*, I, 5 B). De toutes façons, les Baloutches sont apparentés aux Afghans. M. Longworth Dames a tâché de faire en partie pour leurs chants populaires ce que James Darmesteter a fait pour ceux de leurs voisins.

Le dépôt du trésor poétique des Baloutches est dans la mémoire des dombs — qu'on retrouve en Afghanistan, en Perse et dans l'Inde du Nord-Ouest —, ménestrels qui chantent dans les assemblées de clan, mais qui ne composent pas eux-mêmes. Le nom des auteurs est soigneusement conservé et mentionné dans une courte préface qui fait partie intégrante de chaque poème. L'inspiration de cette poésie est franchement populaire, mais elle n'est pas toujours impersonnelle : il arrive souvent que l'auteur soit acteur dans le récit. Il s'est constitué une tradition épique et lyrique, et pour chaque genre, héroïque, érotique, ou religieux, une phraséologie spéciale et un dialecte en partie artificiel. C'est dire que cette poésie est quasi-littéraire. Un premier spécimen en a été donné par Leech, dès 1840. M. Longworth Dames en a fait connaître d'autres, dans son *Sketch of the Northern Baloch Languages* (1880) et dans son *Balochi Text-book* (1891). Le présent recueil comprend, avec les morceaux déjà publiés, tout ce que M. Longworth Dames a pu recueillir sur place, durant une longue carrière, de 1875 à 1896, ou emprunter aux publications du Rév. T. M. Mayer. La transcription, toujours délicate quand il s'agit d'une langue purement orale, pour laquelle il n'existe pas d'alphabet indigène, m'a paru correcte et soignée.

La lutte entre deux tribus, les Rinds et les Lashâris, conséquence de la querelle des chefs Mir Châkur et Mir Gwaharâm, défraie la majorité des anciennes romances épiques (xvi^e siècle); mais les guerres plus récentes, et jusqu'à l'expédition de Sir Robert Sandeman, en 1867, ont aussi inspiré des chants. Toutes ces compositions narratives sont ce que la poésie des Baloutches a produit de plus original. Au contraire, les poésies érotiques et lyriques trahissent la profondeur de l'influence persane. Il en est de même des poésies religieuses et des légendes de saints, en prose, dont M. Longworth Dames a augmenté cette section de son recueil. C'est du côté de l'Ouest, comme il est naturel pour des musulmans, que doivent être cherchées toutes les affinités religieuses des Baloutches. A tous égards, l'influence de l'Inde a été nulle. Ce que les Baloutches peuvent connaître d'histoires indiennes, celle de Çibi par exemple, mise par eux au compte du roi Alf, a dû leur venir par les intermédiaires persans. Le recueil se termine par une collection de devinettes en vers, toutes récentes, de fond comme de forme. Au total, il met à la portée des folk-loristes, sous une forme commode, un ensemble de productions intéressantes d'un peuple jusqu'ici peu connu.

F. LACÔTE.

UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, Beyrouth (Syrie). — **Mélanges de la faculté orientale**, III, 1. Un vol. in-8° de 479 pages et 7 planches hors texte. — Paris, Geuthner; Londres, Luzac; Leipzig, Harrassowitz; 1908. Prix : 22 francs.

De toutes les fondations scientifiques, intéressant l'orientalisme, qui ont été faites en Syrie, il n'est pas douteux que celles de langue française se placent au premier rang par leur activité et la valeur de leurs publications : à Jérusalem l'école biblique des Dominicains, à Beyrouth la faculté orientale des Jésuites. Un accord est intervenu qui délimite les sphères d'influence en réservant l'exégèse à Jérusalem et en confinant Beyrouth dans la philologie où sa maîtrise s'est depuis longtemps affirmée. Il est à souhaiter que cette sage répartition soit maintenue.

Depuis trois ans, la faculté orientale de Beyrouth publie des *Mélanges*. La première partie du tome III, qui constitue à elle seule un volume,

ne le cède pas aux précédents par la variété des sujets traités. Nous en donnons ci-après un rapide aperçu.

Le P. M. Bouyges publie le *Kitâb an-Na'am* tiré d'un manuscrit de la bibliothèque de Damas. L'œuvre est une compilation presque entièrement tirée du *Gharîb al-Mousannaf* d'Abou'Obaid, traité d'ailleurs inédit. La publication du P. Bouyges constitue, par l'abondance des notes, un travail remarquable de lexicographie arabe.

Le P. Henri Lammens termine ses *Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia I* par des recherches sur la jeunesse du Calife Yazid I. Nous n'y insistons pas car on trouvera ci-après un compte-rendu de l'ouvrage entier.

Le P. Jalabert trouve la mention, qui avait échappé jusqu'ici, d'*Ælius Statutus, gouverneur de Phénicie* (ca. 293-305) dans deux textes de Syrie. Puis il édite avec son soin habituel quelques *Inscriptions d'Asie-Mineure* (Pont, Cappadoce, Cilicie), relevées par le P. de Jerphanion. On y rencontre notamment une dédicace à Sérapis, à Isis *myrionymos*, aux dieux et déesses *sunnaoi* qui atteste qu'un petit Sérapéum fut édifié à Sis en Cilicie.

Le P. Joüon donne sept *Notes de lexicographie hébraïque*. Signalons une nouvelle conjecture pour expliquer l'énigmatique *se'ipim* de I Rois, xviii, 21. Il s'agit de l'apostrophe d'Elie au peuple réuni sur le Carmel. Le prophète le conjure de choisir entre Ba'al ou Yahwé et de cesser de les adorer tous deux ensemble. On traduit généralement : « Jusqu'à quand boiterez vous des deux côtés? » Mais la préposition 'al semble bien annoncer ce sur quoi marche ou saute le boiteux. Le terme à déterminer, a par ailleurs, le sens de branche et l'on s'était demandé s'il n'y avait pas là quelqu'allusion à certains rites. Le P. Joüon propose le sens de « béquilles » : « Jusqu'à quand boiterez-vous à deux béquilles? »

Dans un article intitulé *Kehrverspsalmen*, le P. Wiesmann donne les raisons qui lui font admettre l'existence du « refrain » dans les psaumes et il fournit quatre exemples à l'appui.

M. Moritz, directeur de la bibliothèque khédiviale au Caire, retrace le voyage qu'il accomplit en 1905-1906 le long du chemin de fer de la Mecque jusqu'à Tebouk : *Ausflüge in der Arabia Petræa*. A Pétra, il signale un lieu de culte qui avait échappé aux précédents explorateurs. Il discute la toponymie de l'Arabie Pétrée d'après les sources antiques et nous donne son opinion sur la construction des châteaux récemment relevés par M. Musil dans le pays de Moab. Il se prononce pour

l'époque omayyade. Depuis la publication de M. Musil, la démonstration est faite en ce qui concerne Qosair Amra. Quant à Charâne, M. Moritz y a relevé une inscription arabe datée de 92 de l'hégire = 710 de notre ère.

RENÉ DUSSAUD.

HENRI LAMMENS. — **Études sur le règne du Calife omayyade Mo'awia I.** Un vol. gr. in-8° de xxxii-448 pages, extrait des *Mélanges de la Faculté orientale*, t. I, p. 1-108; II, p. 1-172; III, p. 145-312. — Paris, Geuthner; Londres, Luzac; Leipzig, Harrassowitz, 1908.

Les auteurs arabes nous renseignent assez abondamment sur les premiers khalifes omayyades, mais ils écrivaient, pour la plupart, sous la dynastie des Abbassides et l'on peut se demander si leur jugement n'a pas été influencé par la haine vouée alors à la dynastie défunte. Le P. Lammens l'a pensé et il a recherché dans les traditions contemporaines les éléments d'une appréciation plus juste des hommes et des faits. Cette enquête ne pouvait manquer d'être fructueuse, menée par un arabisant de la valeur de l'auteur; elle nous intéresse particulièrement parce qu'elle s'attache moins aux brillantes conquêtes de Mo'awiya I, qu'à la civilisation arabe et notamment à l'état religieux sous son règne. C'est à ce dernier point de vue que nous examinerons avec quelque détail ces intéressantes études.

Les historiens qui étudient l'Islâm saisissent facilement ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme, mais pourquoi négligent-ils si souvent de faire une part aux anciennes pratiques arabes? Elles ont fourni cependant, à Robertson Smith et à Wellhausen, la matière d'ouvrages qui comptent parmi les plus remarquables de la science des religions et, à les ignorer, on s'interdit de pénétrer la mentalité des anciens Arabes.

Ainsi, le P. Lammens est tout près de nier que la coutume fût répandue, chez les Arabes d'avant l'Islâm, d'enterrer leurs filles vivantes. Le Prophète en aurait imposé en s'attribuant l'honneur d'avoir supprimé cette atrocité. Tout au plus, était-ce pour certains clans une manière brutale de limiter la surpopulation. On s'appuie sur des vers qui respirent une certaine tendresse pour des filles en bas âge: les gens qui n'étaient pas privés de sentiments paternels ne pouvaient commettre un tel crime. Il y a là une méprise. Les Arabes enterraient

leurs filles vivantes non pour assouvir des sentiments de férocité, mais dans la croyance et dans l'espoir que leur âme se réincarnerait dans des descendants mâles. Cette aberration était loin d'exclure le sentiment paternel, pas plus que les sacrifices d'enfants chez les Cananéens ou ailleurs.

Autre exemple caractéristique. Les écrivains arabes font l'éloge de la modération de Qais ibn 'Asim qui, à l'annonce du meurtre de son fils par son propre neveu, dit simplement : « Qu'on mette en liberté mon neveu et qu'on porte à ma femme, car elle est étrangère, la rançon de son fils ! » Suffira-t-il pour le comprendre, de taxer ce geste de « théâtral » ? Non, car il est, en fait, l'expression la plus pure de la coutume arabe d'après laquelle il n'y a pas de vengeance du sang au sein de la même tribu. On s'explique que le trait ait été célèbre chez les Arabes, car c'était un remarquable exemple de maîtrise de soi par la stricte observance des lois du désert. Le prix du sang est attribué à la mère parce qu'elle est originaire d'une autre tribu. Notons que ce même Qais est précisément connu pour avoir enterré vivantes plusieurs de ses filles. Ce mélange de barbarie et de mansuétude n'est pas l'indice d'un esprit déséquilibré, mais — ce qui en fait l'intérêt pour l'histoire des religions, — le produit d'une civilisation restée à un stade assez primitif.

Si l'on tient compte de ces observations, le sens de cette vertu arabe appelée *hilm*, ressort mieux des témoignages, en apparence contradictoires, que le P. Lammens a savamment réunis. Possédait le *hilm*, celui qui manifestait un jugement rassis fondé sur les coutumes arabes ; c'était la marque indiscutée de l'intelligence et la qualité la plus éminente d'un chef. Un khalife comme Mo'âwiya y joignait un sens politique très avisé et le P. Lammens définit fort bien son personnage quand il dit : « A cet ambitieux de génie, le *hilm* paraissait non un but, mais un moyen ; moins une qualité morale perfectionnant l'individu qu'un instrument de règne » (p. 91).

Le P. Lammens discute, et à notre avis résout, le problème que soulève la curieuse conférence de Adhroh où 'Alî perdit son titre de khalife et où Mo'âwiya affermit ses prétentions. Il replace dans son vrai cadre les attentats khâridjites : il n'y eut pas accord préalable des meurtriers et les attentats ne se produisirent pas le même jour. 'Alî fut tué à l'instigation d'une femme de Koufâ qui voulait venger la mort de son père et de son frère tombés en combattant contre le gendre du Prophète. La figure du malheureux khalife est des plus insignifiantes et à l'opposé

de la légende chi'ite : « L'imagination populaire a tout fait : sans se décourager, elle a orné son idole de tous les charmes de l'esprit, de tous les dons du cœur. Sans les rancunes des Ansârs [contre les Omayyades], sans l'acharnement des écrivains et des traditionalistes de l'Iraq, travaillant à élaborer le vaste cycle des légendes chi'ites, 'Alî et ses descendants auraient probablement occupé dans l'histoire de l'Islâm la place que Mahomet paraît avoir voulu leur réserver et où le duumvirat d'Abou Bakr et Omar prétendait les maintenir » (p. 144) . On ne saurait mieux dire. L'âme populaire a créé ces saints de l'Islâm et les chi'ites extrêmes les ont divinisés. Par contre, elle a rabaissé Mo'âwiya dont le P. Lammens met en valeur les remarquables qualités telles que les plus distingués parmi ses successeurs furent précisément ceux qui s'efforcèrent de l'imiter.

Le savant arabisant a soulevé une question fort curieuse. Il se demande si les bons rapports que les premiers Omayyades entretenirent avec les chrétiens ne seraient pas dus à l'influence de Maisou'n, une femme de la tribu de Kalb qu'épousa Mo'âwiya et dont il eut son fils et successeur Yazid. Maisou'n et son frère Mâlik seraient restés chrétiens, tout au moins de tendances, même après l'avènement de Yazid. Les arguments, ingénieusement présentés, ne nous ont pas paru décisifs. Tout repose sur cette apostrophe lancée à Yazid par un poète médinois : « Tu n'es pas des nôtres, pas plus que ton oncle maternel, toi qui sacrifies la prière à tes passions ! Déclare-nous donc la guerre, fais-toi chrétien, bois du vin, abandonne nos assemblées ! » N'est-ce pas solliciter le texte¹ que d'entendre : fais-toi chrétien comme ton oncle maternel ? Le sens n'est-il pas : fais-toi chrétien, alors tu pourras boire légitimement du vin ? En tout cas, c'est là une base trop étroite pour asseoir solidement un jugement sur une politique.

L'influence que Mâlik, supposé chrétien, pouvait avoir à la cour de Damas, nous vaut une digression pleine d'intérêt sur le rôle de l'oncle maternel ou *khal* dans la famille arabe. L'importance du *khal* tient à ce que le neveu établit grâce à lui la noblesse de la mère. Si le père est également de famille réputée, l'enfant « tient les deux cordons de l'aristocratie ». Le P. Lammens refuse de voir, avec Wilken, dans cette conception du *khal* une survivance du matriarcat. On pourrait ajouter qu'elle lui est diamétralement opposée, car elle atteste l'inaptitude géné-

1. On trouverait sans doute d'autres interprétations qui pèchent par excès d'ingéniosité. Ainsi, p. 102, les vers cités ne font aucune allusion à l'Islâm, mais seulement à l'amour.

rale de la mère. C'est ainsi qu'au lieu d'avancer, comme il arrive chez nous, que le fils ressemble à sa mère, les Arabes disent qu'il ressemble à son oncle maternel. Il faut noter, d'ailleurs, que l'oncle paternel n'était pas moins considéré que l'oncle maternel.

Il est prudent de dégager la politique tolérante des premiers Omayyades de l'influence personnelle de Maisoûn — dont l'union avec Mo'âwiya ne laissa pas d'être orageuse — et de Málik. Le passage des Arabes chrétiens à la foi musulmane se fit sans violence et quant aux Syriens, le joug de leurs nouveaux maîtres leur fut tout d'abord plus léger que celui des Byzantins : ils avaient obtenu, en capitulant, des conditions très douces. Quand Mo'âwiya fut installé comme gouverneur de Syrie, toute sa politique tendit à se constituer une principauté indépendante puis, quand l'occasion s'offrit, de prétendre au khalifat. La paix religieuse en Syrie était la première condition à remplir ; il n'y fallit pas et cette tradition se maintint après son élévation au pouvoir suprême.

Signalons, en terminant, une curieuse conjecture du savant arabisant d'après laquelle l'illustre théologien Jean Damascène aurait été dans sa jeunesse le compagnon de plaisirs de Yazid I que les historiens nous montrent épris de musique et grand buveur devant Alláh. « Damascène a-t-il voulu expier, dans la laure de saint Sabas, se demande le P. Lammens, nous ne disons pas les égarements, mais la frivolité de sa jeunesse, consacrer au culte de Dieu le talent de musicien, apprécié jadis par le prince artiste Yazid? »

Ces études dont nous n'avons pu donner qu'un aperçu très insuffisant, ne constituent rien moins que les annales d'un règne, elles fournissent d'abondants matériaux sur des sujets très divers, elles soulèvent des questions intéressantes, elles proposent des solutions ingénieuses dont plusieurs s'imposeront. Cette œuvre de fine critique met en évidence sur bien des points le caractère tendancieux de l'ancienne annalistique musulmane et place en belle lumière la figure originale de Mo'âwiya I, le fondateur de la dynastie des Omayyades c'est-à-dire, selon l'expression de Wellhausen, de l'empire arabe.

RENÉ DUSSAUD.

ET. COMBE. — **Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.** Un vol. in-8° de XIX-159 pages. — Paris, P. Geuthner, 1908. Prix : 8 francs.

Le dieu-lune Sin occupe dans le panthéon assyro-babylonien une place éminente; deux de ses sanctuaires, celui de Ur en Chaldée et celui de Harrân ont joui d'une grande faveur, et cependant le culte particulier de ce dieu nous est assez mal connu. Le développement mythique manque d'ampleur, les monuments figurés sont rares et sans grande signification, enfin, les textes ne sont ni très abondants ni très explicatifs. M. Combe a diligemment groupé les renseignements concernant Sin et en a tiré tout l'enseignement possible sans chercher à masquer les lacunes par un système peu fondé. Il faut notamment le féliciter de ne pas avoir versé dans les systèmes astrologiques qui vicient aujourd'hui tant de recherches estimables et les frappent de stérilité.

La première partie de cette monographie débute par une analyse des noms sumériens et sémitiques du dieu-lune. Puis, sont exposées les conceptions mythiques et théologiques, et l'on passe en revue tous les monuments figurés. Un chapitre est consacré au culte, un autre aux temples et l'on poursuit les survivances très vivaces jusqu'à l'époque arabe. La deuxième partie réunit les textes en transcription et traduction, fournit une liste des noms propres théophores et se termine par un court appendice sur Sin et Sinaï qui écarte le rapprochement proposé.

Il faut être très prudent dans l'interprétation des noms divins, et s'ils ont dépassé le stade de l'épithète au sens transparent, ils peuvent se perdre dans la nuit des temps et remonter à une langue dont restent les seuls témoins. Il est certain que les étymologies sémitiques proposées pour Sin ne peuvent être acceptées. Contrairement à l'opinion d'Oppert, Jensen, Halévy, Hommel, Pinches, M. Combe pense que le nom divin n'est pas sémitique, mais sumérien. Il croit que Sin était la prononciation de l'idéogramme EN-ZU et il tire argument de la variante EN-ZU-NA qui correspondrait à *Sin-na*. D'autre part, à Harrân, vers le VIII^e siècle avant notre ère, la nasale finale tomberait complètement dans certains noms propres théophores où apparaît la forme S. M. Grimme, il est vrai, a rapproché ce dernier nom divin du dieu S des inscriptions nabatéennes. M. Combe repousse cette solution. On peut faire valoir, en effet, que les textes araméens anciens ne mentionnent pas ce dieu. Il n'apparaît que dans des textes d'époque gréco-roma-

et sous la forme *Chai' al-gaum*; c'est un dieu arabe plus qu'araméen. Le nom sumérien NANNA du dieu-lune à Ur en Chaldée est certainement en relation avec le nom de la ville dont il est le patron. M. Combe l'interprète comme une épithète de Sin et comprend « le dieu qui protège le sol ». Ce serait donc un primitif *genius loci*, fait important. Ce caractère a-t-il précédé l'identification avec l'astre lunaire, comme le pense le savant auteur en s'appuyant sur ce que les Sémites de Babylonie appelèrent *Nannar*, rattaché à une racine qui signifie briller, le dieu sumérien NANNA? Nous sommes ici en pleine hypothèse. On objectera que le dieu qui protège le sol peut être un dieu céleste dont on a amené la présence réelle dans un lieu déterminé par les cérémonies appropriées. Tout en repoussant le système astral, on doit reconnaître que le culte des astres ne date pas du jour où l'on a formulé les théories astrologiques et que ces théories sont nées des vieilles pratiques qui mettaient en action le pouvoir attribué aux astres par les populations primitives. Si haut qu'atteignent les textes babyloniens et sumériens, ils sont trop postérieurs à l'origine des cultes qu'ils reflètent pour fixer l'ordre chronologique des concepts religieux. De fait, entre les textes les plus anciens et les plus récents, on ne signale aucune différence essentielle au point de vue religieux. Aussi haut qu'ils remontent, ils attestent que Sin était conçu comme un dieu-lune, que ce dieu avait certaines demeures ici-bas, qu'il régnait notamment à Ur et à Harrân, autrement dit qu'il avait là tous les caractères d'un grand dieu local. Ses fidèles l'exaltent et lui donnent le premier rang : « Seigneur, dans les cieux ta seigneurie, sur la terre ton éminence, parmi les dieux tes frères, n'a pas de rivale! » (Combe, texte n° 4); c'est le « Marduk qui éclaire la nuit ». Il exauce les prières et guérit les maladies comme il frappe par elles. Sin est le fils aîné de Bel, il a pour femme Nin-gal; Šamaš et Ištar sont leurs enfants.

On trouve souvent groupés Sin, Šamaš et Ištar. M. Combe garde une attitude réservée au sujet des triades; il rejette la fixité qu'on leur assigne généralement. Quant aux mythes concernant Sin, la littérature babylonienne en est presque dépourvue et de là vient la pauvreté des représentations figurées. De là ressort encore l'inconséquence des pan-babylonistes lorsqu'ils découvrent dans la Bible une remarquable floraison de mythes lunaires (Térah et Abraham) originaires d'Ur et de Harrân.

Cette monographie, solidement étayée et bien conduite, rend fort désirables des études du même genre sur les nombreuses divinités du panthéon assyro-babylonien.

RENÉ DUSSAUD.

ERNST SELLIN. — **Das Rätsel des deuterocesajanisch Buches.** — Leipzig, Deichert, 1908, 150 pages. Prix : 3 mark

Dans cet opuscule M. Sellin estime avoir « résolu pour tous les temps d'une manière satisfaisante l'énigme de la composition littéraire du Deutéro-Ésaïe » (p. 130).

Si le jugement porté ainsi par le professeur de Vienne sur son travail est fondé, il faut reconnaître que l'auteur s'est acquis des titres exceptionnels à la gratitude des exégètes. Car l'ouvrage désigné sous le nom de Second Ésaïe (És. 40-55), l'un des plus importants de l'ancienne littérature hébraïque, est aussi l'un des plus mystérieux.

Jusqu'à ces dernières années la plupart des critiques admettaient, à la fois, le témoignage explicite de plusieurs passages du livre lui-même, que la grandiose et étrange figure du Serviteur de Yahvéh, qui y apparaît maintes reprises, représentait partout le peuple d'Israël. Mais, il y a quelque vingt ans, M. Duhm a soutenu que, dans quatre morceaux (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), le terme de Serviteur de Yahvéh, désigne, non le peuple, mais une individualité du passé, et que ces quatre chants, les *Ebed-Jahveh-Lieder* comme il les appelle, sont d'un autre auteur que le reste des chapitres 40-55.

Cette « découverte » a provoqué dans le monde des critiques d'ardentes discussions. On ne peut pas dire que de ces controverses ait jailli jusqu'à présent une lumière éblouissante. La théorie de M. Duhm a surtout pour effet de susciter de nombreuses contre-hypothèses, et le désaccord est plus grand que jamais entre les critiques. Les uns tiennent pour l'unité du Deutéro-Ésaïe; ceux qui attribuent, au contraire, les chants de l'*Ebed-Jahveh* à un auteur spécial considèrent ce poète les uns comme plus ancien, les autres comme plus récent que l'écrivain principal. Parmi les partisans de l'unité il y en a qui regardent le Serviteur comme un individu (ainsi M. Sellin), d'autres qui y voient une personnification du peuple. Et de même parmi les adversaires de l'unité il y a des défenseurs de l'interprétation collective (M. Roy). Ceux qui regardent le héros des chants de l'*Ebed-Jahveh* comme une personne sont en désaccord complet lorsqu'il s'agit de l'identifier : pour l'un c'est un prophète, pour un autre un docteur de la loi; M. Sellin l'a autrefois reconnu en Zorobabel; en 1901, il a désigné Jéconias comme le vrai *Ebed-Jahveh*. MM. Gunkel et Gressmann ont soutenu récemment que le Serviteur était, non une individualité historique, mais une figure eschatologique parallèle au Messie et dont l'auteur aurait puisé les éléments

dans la mythologie babylonienne. Quelques-uns, revenant à la vieille interprétation chrétienne traditionnelle, ont même soutenu que l'*Ebed Yahvéh*, dans la pensée de l'auteur, était le Messie à venir.

Ces divergences entre critiques compétents et indépendants font pressentir combien est complexe le problème que M. Sellin croit avoir « résolu dans les grandes lignes d'une façon définitive » (p. 145).

Il soutient aujourd'hui, comme en 1901, que le héros des chants de l'*Ebed Yahvéh* était Jéconias et que ces morceaux sont du même auteur que l'ensemble du livre du Second Ésaïe. Mais, en étudiant les ouvrages parus depuis sa dernière étude et spécialement les critiques qui lui ont été adressées, il a été amené à corriger sur quelques points importants ses vues antérieures. Des partisans de l'interprétation collective il a appris que le Second Ésaïe, en dehors des « Chants » et de quelques autres passages, entend toujours par « le Serviteur de Yahvéh » le peuple d'Israël : si donc le même écrivain, dans les « Chants », donne à ce même terme un autre sens et l'applique à Jéconias, c'est que les morceaux en question sont d'une autre époque de la vie de l'auteur que le reste de l'ouvrage. Aux partisans de l'interprétation eschatologique, M. Sellin emprunte aussi quelque chose : il admet que le Second Ésaïe a appliqué à Jéconias des traits eschatologiques messianiques.

Voici, en conséquence, comment il se représente la composition des chap. 40-55 d'Ésaïe. Jéconias, l'avant-dernier roi de Juda, exilé à Babylone par Nebucadnessar après quelques semaines de règne (596), fut en 561 extrait de sa prison et comblé d'honneurs par Amel-Mardouk, fils de Nebucadnessar (2 Rois 25, 27-30). C'était l'abandon de la politique de répression sévère adoptée par le conquérant chaldéen à l'égard des Juifs. Le Second Ésaïe, avec plusieurs de ses compagnons d'exil, salua dans ce relèvement du roi national le présage de la délivrance générale ; il reconnut en Jéconias le Messie attendu, le médiateur de l'alliance nouvelle de Dieu avec son peuple (42, 6), le Serviteur, c'est-à-dire le lieutenant de Yahvéh ; et dès lors, à la lumière de cette gloire dont l'aurore se levait, les humiliations et les souffrances sans nombre endurées pendant 35 ans par le malheureux prince lui apparurent comme des maux immérités acceptés par le Serviteur de Yahvéh pour le salut de son peuple.

Mais le meurtre d'Amel Mardouk (559) vint mettre brusquement fin à son beau rêve. Nériglissar et son successeur Nabonid reprirent à l'égard des Juifs la politique de Nebucadnessar. Jéconias disparut de l'horizon. Le Second Ésaïe, bien que déçu, ne désespéra nullement de l'a-

venir de son peuple. Dès 545 il reconnut en Cyrus le sauveur attendu. Lorsque celui-ci attaqua enfin Babylone (539), il salua en lui le libérateur. Comme il n'y avait pas alors de descendant de David qui pût recevoir le titre et remplir les fonctions de « Serviteur de Yahvé », le prophète transporta ce qualificatif au peuple d'Israël tout entier, bien que celui-ci fût en majorité découragé, pécheur, incroyant ; et il écrivit un nouveau livre précisément pour éveiller dans la nation la conscience de sa haute mission. Il y reproduisit, en les appliquant à Israël, quelques-uns des passages de l'écrit antérieur où il avait célébré la gloire à venir et expliqué les souffrances passées du Serviteur (539-538).

Dans le livre *actuel* et selon la pensée *dernière* de l'auteur le terme de « Serviteur de Yahvé » désigne donc partout le peuple ; mais le caractère primitivement individuel de cette figure transparaît encore dans plusieurs des passages anciens reproduits et adaptés dans la rédaction définitive.

Il faut rendre hommage à la loyauté scientifique avec laquelle M. Sellin revise sans cesse et modifie ses conclusions, à l'ingéniosité qu'il a déployée pour rendre justice à l'interprétation collective et à l'interprétation eschatologique en même temps qu'à l'interprétation individuelle, à la courtoisie autant qu'à la vigueur de sa polémique. S'il suffisait, pour avoir cause gagnée, de ne laisser sans réplique aucun des arguments produits par les défenseurs des opinions adverses, l'identification avec Jéconias soutenue par M. Sellin serait, comme il dit, « inéluctable ». Mais, en dépit des références et des analogies qui se sont accumulées, il est loin d'avoir, sur tous les points de son argumentation, apporté la preuve décisive, qui emporte l'adhésion du lecteur et qui établit la certitude de réalité historique plus que de logique formelle.

Pour ne signaler que quelques points :

1° Il serait fort étrange que des espérances aussi magnifiques aient été attachées par un ardent monothéiste comme le Second Esaïe à un prince qui avait fait preuve pendant son règne de tendances antimonarchiques et qui est de ce chef blâmé par l'auteur du livre des Rois (2 Rois 24, 9). Le jugement porté sur lui par Jérémie est également défavorable (22, 24-30). Ézéchiël ne l'apprécie ni en bien ni en mal (19, 5-9). M. Sellin admet, il est vrai, que la note finale du livre des Rois, racontant l'élargissement de Jéconias, a été écrite au moment même où se produisit l'événement et par un homme qui partageait les espérances glorieuses qu'il suppose avoir été celles du Second Esaïe à cette date. Que cette libération du prince ait été regardée par quelqu'un

uns, et spécialement par le rédacteur de cette notice, comme un présage de délivrance pour les exilés, c'est possible et même probable. Mais j'y trouve, en tous cas, la preuve qu'on ne considérait pas alors Jéconias comme le Messie; car un auteur croyant à la messianité de ce prince n'aurait certainement pas écrit (ou reproduit) le jugement défavorable qu'on lit sur son compte quelques lignes plus haut dans ce même livre des Rois (24, 9);

2° L'attente d'un roi messianique n'était pas encore assez développée ni assez ancrée en Israël à l'époque de l'exil pour que le Second Esaïe fût en quelque sorte contraint de revêtir de ce titre magnifique un personnage aussi mince et d'une orthodoxie aussi douteuse que paraît l'avoir été Jéconias. D'après M. Sellin lui-même Ézéchiël à la fin de sa carrière (ch. 40-48) et le Second Esaïe en 538 ont attendu une restauration glorieuse *sans Messie*;

3° Si le Second Esaïe a cru à la messianité de Jéconias ou de tout autre contemporain, on conçoit que, après avoir été déçu, il ait transporté à Israël le titre de Serviteur de Yahvéh; mais, dans ce cas, il n'a certainement pas cité dans son nouveau livre des passages de ses anciens oracles, à moins que ceux-ci ne s'appliquassent rigoureusement, dans sa pensée, au sujet qu'il considérait maintenant comme l'*Ebed Yahvéh*. Mais alors, si, pour lui, ce qu'il écrit de l'*Ebed Yahvéh* en 538 convient à Israël, pourquoi se refuser à admettre qu'il ait dès l'origine conçu ces déclarations *en vue d'Israël*? Il est possible que certains traits nous paraissent, à nous modernes, très individuels; mais il y a un fait, c'est que lui, Juif du VI^e siècle, estimait en 538 que ces traits convenaient parfaitement à une collectivité;

4° Ajoutons à cela que, d'après M. Sellin, bien que Jéconias ne fût pas nommé dans les « Chants du Serviteur », les allusions que ces morceaux renfermaient étaient tellement claires pour les contemporains qu'ils ne pouvaient s'y tromper (p. 89). Si ces passages visaient un personnage spécial d'une façon si transparente, comment les lecteurs ont-ils pu deviner, lorsque le prophète les a réédités quelques années plus tard, qu'ils s'appliquaient maintenant à un tout autre objet? Comment a-t-il pu songer même à les reproduire? N'était-ce pas souligner l'échec de ses premières prédictions?

5° Il y a bien des traits dans la figure du Serviteur de Yahvéh qui ne peuvent être rapportés d'une façon naturelle à un roi, en particulier 42, 4 : « les îles espéreront en sa *torah*. ». Jamais le terme de *torah* (oracle, instruction divine) n'est appliqué aux sentences judiciaires

rendues par un roi. Un souverain qui ne fait pas entendre sa voix au dehors (42, 2) serait aussi fort étrange; surtout en Orient où la justice se rend « à la porte » du palais ou de la ville;

6° M. Sellin n'a pas prouvé davantage que tout descendant de David, ni surtout que le Messie fût appelé « le Serviteur de Yahvéh ». David est qualifié d'*Ebed Yahvéh*; mais ce titre est donné également à un grand nombre d'autres personnages, Moïse, les prophètes, etc.

Bref, si la nouvelle hypothèse de M. Sellin résout ingénieusement certaines des difficultés que présente la question du Serviteur de Yahvéh, elle se heurte, d'autre part, à de nouvelles invraisemblances. Et nous ne saurions, pour notre part, considérer dès à présent l'énigme de la composition littéraire du livre du Second Ésaïe comme « dénouée d'une manière satisfaisante pour tous les temps ».

ADOLPHE LODS.

MOÏSE SCHWAB. — **Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne.** Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires, tome XIV, fascicule 3. — Paris, Imprimerie Nationale, 1907, 193 pages et 23 photogravures.

M. Moïse Schwab a été chargé par le Ministère de l'Instruction publique de compléter son *Rapport sur les inscriptions hébraïques en France* par un travail semblable sur les inscriptions hébraïques en Espagne.

Les raisons qui justifient la création de ce *Corpus* sont multiples.

C'est d'abord le danger constant de destruction qui menace ces textes gravés sur la pierre à un seul exemplaire. L'épigraphie juive d'Espagne en offre un exemple typique. Des nombreuses épitaphes qu'on lisait au XVI^e siècle dans le cimetière de Tolède, il ne subsiste actuellement que 5 ou 6 originaux sur pierre. Cette riche littérature funéraire serait à jamais perdue si un promeneur anonyme n'avait eu l'heureuse idée de relever 76 de ces textes et si, par une autre bonne fortune, le manuscrit de cet inconnu, détruit dans l'incendie de la bibliothèque de Turin, n'avait été, avant ce désastre, copié par un hébraïsant, puis publié par Luzzatto en 1841. Les inscriptions même qui restent en place se dégradent rapidement et deviennent de moins en moins lisibles. Il est donc urgent de les relever avant qu'elles se détériorent davantage.

Ce travail de déchiffrement et de publication est poursuivi, il est

vrai, par plusieurs savants distingués, spécialement par le R. P. Fidel Fita dans le *Boletín de la R. Academia*. Mais il y avait grand intérêt à coordonner les résultats de ces recherches et à réunir en un seul volume, permettant un aperçu d'ensemble, toutes les inscriptions hébraïques actuellement connues. M. Schwab, pour rendre ces monuments accessibles au lecteur non hébraïsant, a accompagné ces textes d'une traduction française et, quand il y a lieu, de notices historiques sur les personnages nommés dans les inscriptions.

L'Espagne lui a fourni 171 textes (épitaphes, dédicaces, passages bibliques gravés sur les murs des synagogues), tandis qu'en France il en avait trouvé 207. Mais, comme il le signale lui-même, les inscriptions espagnoles sont beaucoup plus importantes, tant par leur longueur que par leur intérêt documentaire. Beaucoup d'entre elles, en effet, se rapportent à des personnages ayant joué un rôle dans l'histoire littéraire ou politique du judaïsme ibérique et fournissent des renseignements chronologiques et généalogiques précieux. Quelques-uns de ces textes remontent, d'après M. Schwab, au VIII^e, au VI^e et même (il s'agit, il est vrai, d'une inscription juive *en latin*) au III^e siècle. La plupart appartiennent au XII^e, au XIII^e, et surtout au XIV^e siècle.

Mais l'intérêt biographique n'est pas le seul que présente cette publication. Elle est instructive aussi au point de vue de la linguistique et de la paléographie. Il y a des pièces qui ont une réelle valeur littéraire. Enfin l'histoire des croyances religieuses a des renseignements à en tirer. Donnons quelques indications très générales sur ce dernier point, qui est de nature à intéresser plus particulièrement les lecteurs de cette Revue.

Les épitaphes ont ceci de particulier qu'elles nous apportent un reflet de la religion populaire, de la religion des non-théologiens. On peut y discerner, en faisant la part de la convention et de la tradition, l'attitude prise par les simples laïques à l'égard de la mort et de ce qui la suit. Cela est vrai du moins des épitaphes qui ne se bornent pas à donner un nom et une date ou à aligner des formules toutes faites tirées du dogme officiel. La plupart des inscriptions funéraires des Juifs espagnols remplissent ces deux conditions : elles sont, en général, assez développées ; et, s'il y en a qui émanent évidemment de rabbins très soucieux d'orthodoxie, il y en a beaucoup qui expriment naïvement les espérances par lesquelles les affligés se consolent dans leur deuil.

Quelles étaient ces espérances ?

Un préjugé, assez répandu même dans le public cultivé, veut que les

Juifs aient de tout temps, comme Renan le disait des Sémites en général, considéré la vie présente comme le moins décevant des Paradis. Les épitaphes réunies par M. Schwab protestent — il a raison de le souligner — contre cette opinion. L'idée de la survie y tient une très large place. Il n'y a guère d'inscription où elle ne soit au moins indiquée.

Mais ce qu'il serait intéressant d'étudier en détail, ce sont les formes diverses sous lesquelles ces espérances de survie se présentent dans les différents textes.

Une première remarque à faire, c'est que, en dépit de la doctrine officielle qui parlait de résurrection du corps à la fin des temps et de félicité de l'âme auprès de Dieu, l'idée primitive d'après laquelle le mort vit dans la tombe reparait çà et là dans les inscriptions. Il en allait donc chez les Juifs du moyen âge comme dans les populations chrétiennes d'aujourd'hui; le vieux fond animiste subsistait sous le vernis des doctrines plus affinées consacrées par l'orthodoxie.

Cette croyance animiste s'était autrefois, on le sait, développée chez les Hébreux en un véritable culte des ancêtres. Ce culte a laissé dans les épitaphes du judaïsme espagnol des traces persistantes. De là vient, en effet, en dernière analyse, l'importance attachée à la sépulture de famille, ainsi que la croyance d'après laquelle les membres d'une même tribu ou d'un même clan se retrouveront dans l'au-delà : « A son arrivée au jardin d'Éden, lit-on sur la tombe d'un descendant de Lévi, viendront au devant de lui les princes des Lévites, descendants de Kehath et de Yïchar et lui adresseront le salut de la paix » (p. 40). De là vient aussi la douleur particulièrement poignante que provoque la mort d'une personne qui ne laisse pas de fils, d'une femme avec laquelle s'éteint un arbre généalogique, d'un fiancé qui périt avant d'avoir célébré ses noces. « Il était fiancé, dit une épitaphe de Tolède, et il n'a pas épousé sa future; il n'a pas goûté la joie du fiancé sur sa jeune femme et il est venu s'asseoir ici; en terre est son dais; avec la pierre ses fiançailles » (p. 120).

A cette conception animiste le judaïsme officiel a opposé depuis le ¹¹e siècle avant notre ère l'idée de la résurrection à la fin des temps, puis celle de l'immortalité de l'âme. De ces deux conceptions hétérogènes, qui se sont combinées dans l'enseignement de la Synagogue comme dans la doctrine de l'Église, c'est la seconde évidemment qui occupe de beaucoup la première place dans les espérances des Juifs du moyen âge espagnol.

La première est, certes, exprimée assez fréquemment, spécialement sous la forme du verset biblique Daniel 12, 13 ; mais il est rare qu'elle se présente avec un accent un peu personnel comme dans cette épitaphe attribuée au x^e siècle et où l'on souhaite que l'âme du défunt « repose dans le faisceau de la vie avec ceux qui dorment à Hébron » (les patriarches)¹, ou dans cette autre (la seule, sauf erreur, qui parle du Messie), où on lit : « Au temps où son Oint ressuscitera² les morts, Joseph se lèvera avec son bon goût et son parfum » (p. 78).

L'idée que l'âme du défunt jouit dès à présent de la félicité auprès de Dieu, qu'elle « séjourne à l'ombre du Dieu d'Israël en qui elle a espéré »³, est exprimée, au contraire, sous les formes les plus variées. C'est évidemment dans cette pensée que les Juifs du moyen âge espagnol, comme leurs contemporains chrétiens, cherchaient leur principale consolation. Cette idée aboutit même parfois à une opposition tranchée établie entre le ciel et le monde, entre l'esprit et le corps, et qui rappelle l'ascétisme catholique. Le spiritualisme, que l'on a longtemps, avec Renan, considéré comme un apanage des races aryennes, était devenu, sous la forme religieuse qu'il revêt également dans le christianisme paulinien et johannique, un élément intégrant du judaïsme déjà aux environs de l'ère chrétienne.

Certaines des formes que revêt cette idée ont, du reste, une couleur juive très spéciale. C'est ainsi que les auteurs d'épithaphes s'ingénient, avec une subtilité toute rabbinique, à formuler leurs espérances dans des passages de la Bible se rapportant à un homonyme du défunt. A un R. Abraham, par exemple (p. 68), on applique, en leur prêtant un sens profond, ces simples mots de l'histoire du patriarche : Il l'a appelé « au lieu où était sa tente auparavant... (Gen. 13, 3) et là, Abraham invoqua le nom de l'Éternel (Gen. 13, 4)... et Abraham retourna en son lieu » (Gen. 18, 33). D'un R. Samuel on dira (p. 106) : « Il est retourné à Rama (= lieu élevé) ; car là est sa maison » (1 Sam. 7, 17). D'un R. Juda on écrira (p. 82) : « Et l'Éternel dit : que Juda monte ! » (Juges 1, 2) ; etc...

1) P. 14. Encore ces mots se retrouvent-ils dans une élégie liturgique et dans une épithaphe déjà connue. M. Nahum Slouschz, dans un récent voyage d'exploration épigraphique en Cyrénaïque, dont les résultats n'ont pas encore été publiés, a relevé une formule analogue sur une inscription funéraire juive datée de 1392 : « avec ceux qui résident à Hébron ».

2) Donc ידויה et non ידויה comme l'imprime M. Schwab.

3) Donc ברוח et non במח (p. 111).

Les nombreuses allusions à un *retour* de l'âme au ciel montrent combien était populaire la doctrine de la préexistence des âmes. C'est encore un trait spécial au judaïsme. Il faut en dire autant de la croyance à la valeur expiatoire de la souffrance et spécialement de la mort violente du juste.

Arrêtons là ces brèves remarques, destinées surtout à indiquer qu'il y a dans les inscriptions hébraïques d'Espagne une mine d'informations à exploiter.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en décernant un prix à l'ouvrage de M. Schwab, a reconnu le réel service qu'il a rendu à la science.

Il est d'autant plus regrettable que l'ouvrage soit déparé par un nombre si considérable d'erreurs typographiques et de négligences de traduction, que l'on remarque à la simple lecture¹.

ADOLPHE LONS.

T. K. CHEYNE. — *Traditions and beliefs of ancient Israel*
— Londres, 1907, xxx-591 pages in-8°.

Cet ouvrage peut être difficilement apprécié et jugé par ceux qui ne partagent pas l'idée fondamentale de l'auteur, à savoir que toutes les difficultés que présente l'exégèse biblique et l'histoire des anciens Israélites se résolvent au moyen des trois noms *Yerohmeel* = *Y'scuma*, *Aschur* et *Amur*; le premier de ces noms représentant à la fois le pays d'origine des Israélites et leur lieu primitif et les autres étant des synonymes. Le nom *Yerohmeel* a subi les transformations les plus nombreuses. Un exemple suffira : dans Genèse, xi, 11 une particule ne paraît superflue : elle provient du mot *Yerohmeel*. Le livre se compose de chapitres non numérotés, mais qui se suivent dans l'ordre le plus habituel. Le premier concerne la cosmogonie, le second le déluge, etc. A défaut d'une table des matières, il y a un index de dix-sept pages.

MAYER LAMBERT.

¹ Outre les erreurs de noms et de chiffres, indiquons-en au hasard quelques autres : page 71, inscr. 70, il faut *700* et non *7000*; page 88, inscr. 11, il faut *700* et non *7000*; page 88, inscr. 12, il faut *700* et non *7000*.

CASPARI WILHELM. — **Die Bedeutungen de Wortsippe כבוד im Hebräïschén.** — Leipzig, Deichert, 1908; in-8° de xi-171 pages. Prix : 4 Mark.

Les monographies lexicographiques sont à la fois très intéressantes et très utiles, parce qu'elles permettent d'étudier avec rigueur les significations des mots et d'en déterminer la filiation exacte. L'ouvrage de M. Caspari sur les mots tirés de la racine כבוד en est un exemple probant. L'auteur rectifie souvent l'interprétation courante des mots de cette famille. C'est ainsi qu'il montre que l'acception de « gloire » כבוד de la Septante ne convient pas dans un grand nombre de passages. Le travail de M. Caspari intéresse spécialement l'histoire des religions parce qu'il traite en détail de la « gloire de Dieu », à laquelle M. de Gall a déjà consacré une étude, et du 4^e commandement : le respect des parents. L'auteur montre que la « gloire de Dieu » est d'abord une manifestation matérielle de la divinité et que le sens primitif du mot *kabód* est lourdeur, désignant l'épais nuage qui entoure la divinité et qui semble peser sur l'homme. La « gloire de Dieu » se confond parfois avec la colonne de feu ; chez Ézéchiél elle désigne la divinité elle-même. — Selon M. Caspari le 4^e commandement signifierait surtout que les enfants doivent entretenir leurs parents. Cette interprétation, qui a amené l'auteur à faire une longue digression sur la famille dans l'antiquité, ne paraît pas très naturelle. L'explication de *kabbéd* par soigner d'une manière *pressante* est assez forcée. Ce mot nous paraît avoir bien plutôt un sens déclaratif : « trouver quelqu'un *lourd*, c'est-à-dire *important*, lui attacher de la valeur ». L'inverse *qallél* veut dire : « trouver quelqu'un *léger*, le *dédaigner*, l'*insulter* ». L'auteur a négligé de rapprocher de son thème les verbes de même genre, comme *qad-désch* sanctifier, *tahér* déclarer pur etc., et de citer les termes opposés à *kabbéd*. L'auteur croit que *kabbéd* dans le 4^e commandement est un impératif ; en réalité, c'est un infinitif absolu comme *zakór* dans le 5^e commandement. Le nom *kabód*, qu'il vienne ou non d'un adjectif, vient de *kabdd* et non pas de *kabud*, de même que *šalóm* « paix » répond à l'arabe *salám*.

Le travail est accompagné d'un tableau, formant une sorte d'arbre généalogique des dérivés de *hbd* et d'un index des versets cités ; l'un et l'autre facilitent beaucoup l'usage de ce livre, qui mérite d'être pris

en sérieuse considération par les lexicographes et les historiens des religions.

MAYER LAMBERT.

PAUL SCHWEN. — **Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums.** *Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 2^{tes} Stück). Un vol. in-8°, VIII-153 pages. — Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907. Prix : 4 M. 80.

Aphraate ou Afrahat, le Sage persan, est déjà connu du monde savant, soit par l'édition et la traduction en diverses langues de ses vingt-trois *démonstrations*, soit par les études qui lui ont été consacrées et dont on trouvera une liste à peu près complète aux pages 144-146 du présent ouvrage.

M. Schwen enrichit la bibliographie du sujet en publiant un nouvel ouvrage sur le Sage persan ; je ne sais s'il apporte beaucoup de nouveau sur ce personnage du quatrième siècle, qui joua un grand rôle dans le christianisme de Perse, et dont l'œuvre représente « le type le plus ancien de l'homélie syriaque, libre de toute influence grecque, et en même temps un guide sûr pour l'étude de la syntaxe araméenne » (R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 227).

L'ouvrage est divisé en trois parties : I, La vie et les écrits d'Afrahat ; II, les sources de la doctrine d'Afrahat : la Bible, c'est-à-dire, l'A. T., le N. T. et les apocryphes ; puis la doctrine de l'Église, le symbole d'Afrahat, les traditions juives ; III, le christianisme d'Afrahat : la foi en un Dieu, Alliance et peuple de Dieu, les véhicules de l'Esprit (*Geistesträger*), les chrétiens dans le monde, l'accomplissement des temps.

On sait relativement peu de choses sur la vie d'Afrahat : il rédigea ses *démonstrations* de 337-345 de notre ère ; il serait né païen et, une fois converti au christianisme, se serait fait moine et serait devenu évêque. Il prit le nom de Jacques en entrant dans les ordres, d'où la confusion que l'on a faite entre lui et Jacques de Nisibe. Grâce aux hautes fonctions ecclésiastiques qu'il a remplies, nous possédons un tableau peu flatteur de l'église de Séleucie, où abondaient « les orgueilleux, les avares, les envieux », etc. (J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 24).

Afrahat était un des meilleurs connaisseurs des Écritures de son temps ; il était très au courant des commentaires juifs de l'A. T., et si l'on peut, jusqu'à un certain point, regretter que sa phrase soit alourdie par de fréquentes citations bibliques, l'on reconnaîtra d'autre part que ces nombreuses citations sont de la première importance pour l'étude comparative du Diatessaron de Tatien.

Dieu est le maître du monde parce qu'il l'a créé ; les anges sont tantôt des gardiens, tantôt des messagers ; Dieu a fait différentes alliances avec les hommes, et chacune a son signe particulier : Adam ne devait pas manger de l'arbre ; pour Noé, c'est l'arc en ciel ; pour Abraham, la circoncision ; etc. ; chacune de ces alliances n'était valable que pour le temps et les hommes pour lesquels elle était faite. Le baptême de Jésus représente pour Afrahat la consécration d'un prêtre par le prêtre Jean, avec onction et imposition des mains. Parmi les sacrements, dont le nombre ne se laisse pas aisément déterminer chez Afrahat, le plus important est le baptême ; puis vient en seconde ligne la Sainte Cène (Das Herrenmahl). Dieu a créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment ; il n'y a donc pas, comme pour Marcion et pour Mani, de dualisme entre Dieu et le monde ; la mauvaise herbe et le blé croissent aussi bien sous la pluie et le soleil de Dieu ; Satan n'est donc pas le « prince de ce monde » et le monde n'est pas la patrie propre du diable.

D'après Afrahat, le monde durera 6.000 ans, puis viendra la fin ; d'après un autre calcul du même Sage persan, la durée du monde sera de 4.000 ans (p. 135-136). Lors du jugement final, l'humanité sera répartie en trois classes ; les tout bons et les tout mauvais ne comparaitront pas au jugement ; mais les bons jugeront les méchants ; les autres pécheurs (la 3^e catégorie) seront jugés et recevront récompense ou châtiment suivant leurs actions. Puis le ciel et la terre passeront, et Dieu créera quelque chose de nouveau.

M. Schwen rend service à l'étude du christianisme oriental en exposant consciencieusement la doctrine d'Afrahat ; mais il aurait rendu un plus grand service en indiquant, ne fût-ce qu'en passant, ce qui le distinguait des autres branches du même christianisme ; il lui eût été facile d'établir quelques parallélismes entre la foi et la philosophie du Sage persan, qui n'avait pas une sympathie très accentuée pour les docteurs occidentaux. Cette distinction, la caractéristique du système afrahatien ont été clairement esquissées par Labourt dans son *Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, 32-42, paru en 1904 et que

l'on ne voit pas cité dans la bibliographie de Schwén, dont la *Verbe-merkung* est datée de février 1907.

F. MACLER.

ALFRED LOISY. — **Les évangiles synoptiques.** — Chez l'auteur, Ceffonds par Montier-en-Der (Haute-Marne), 1907-1908. En dépôt librairie Nourry, 14, rue N.-D. de Lorette, Paris, 2 vol. in-8° de 1014 et 818 p. Prix : 30 fr.

Il est rare qu'un ouvrage de critique religieuse obtienne un succès comparable à celui des deux compacts volumes que M. Loisy a consacrés à l'étude et au commentaire des évangiles synoptiques. Le très important ouvrage dans lequel le même auteur a, il y a quelques années, étudié le quatrième évangile, s'il a provoqué de la part des spécialistes des jugements en général très favorables, n'a pas attiré au même degré l'attention du grand public.

Des raisons spéciales expliquent sans doute l'accueil fait au Commentaire de M. Loisy : son succès est, dans une certaine mesure et pour bon nombre de lecteurs, un succès de scandale. Il va sans dire que nous ne saurions être accessible ici aux raisons pour lesquelles les uns ont systématiquement dénigré l'ouvrage tandis que d'autres — pas toujours plus compétents que les premiers — le portaient aux nues. Il importe d'autant plus de formuler sur le commentaire de M. Loisy un jugement impartial qu'il va être pendant des années la source à laquelle toute une élite intellectuelle, en France au moins, ira puiser sa connaissance de l'histoire évangélique.

M. Jean Réville se proposait de porter lui-même ce jugement et nul, plus que celui qui est chargé d'écrire ici à sa place, ne sent combien manque au monde savant le jugement d'un tel maître sur une telle œuvre.

On a souvent comparé Loisy à Renan ; la comparaison est juste dans un certain sens. Comme Renan l'a fait de son temps, Loisy nous donne, en somme, les résultats auxquels aboutit la critique contemporaine, mais la contribution personnelle qu'il apporte est bien plus considérable que celle de son devancier. Si, au point de vue scientifique, la comparaison est favorable à Loisy, Renan reprend immédiatement l'avantage si l'on se place au point de vue littéraire et artistique.

La première impression que l'on éprouve en ouvrant les volumes de M. Loisy est une impression d'admiration pour la prodigieuse érudition qu'il déploie. M. Loisy connaît tout ce qu'a produit la critique contemporaine¹ et ce n'est certes pas peu de chose !

Les auteurs qu'il cite de préférence sont les critiques allemands, protestants pour la plupart ; parfois il semble avoir comme un malin plaisir à rapporter l'opinion peu admissible de quelque exégète catholique.

L'ouvrage se divise en deux parties, une introduction aux évangiles et un commentaire proprement dit².

L'introduction qui compte 268 pages contient les conclusions de l'auteur. Toutes les questions qui se posent à propos de la composition des évangiles y sont abordées. Le premier chapitre traite de la tradition ecclésiastique. L'analyse même du terme d'évangile révèle qu'un évangile n'est pas une histoire, mais un ouvrage d'édification et de propagande. L'apôtre Paul, par exemple, prêche l'évangile, mais n'a pas d'évangile écrit. Plusieurs des écrits chrétiens primitifs font allusion à telle ou telle parole évangélique, mais c'est la Didaché qui la première (vers 100 ou 120) cite l'évangile comme un document, elle paraît viser le premier évangile.

Au II^e siècle, Papias préfère la tradition vivante aux livres écrits ; il attribue cependant assez d'importance aux évangiles pour se préoccuper des conditions dans lesquelles ils ont été écrits. M. Loisy est très sévère pour le témoignage de Papias que d'aucuns ont sans doute accueilli trop facilement. Selon lui la notice qu'Eusèbe a conservée est le produit d'un travail légendaire destiné à expliquer la vogue de l'évangile de Marc malgré ce qu'on considérerait comme ses lacunes. On n'est donc pas en droit de déduire du témoignage de Papias l'existence d'une source pétrinienne chez Marc et, même si l'existence de cette source était reconnue d'autre part, le travail légendaire d'où est sortie la notice de Papias serait expliqué, mais la notice elle-même n'aurait guère plus de valeur pour cela.

Le jugement porté sur le témoignage de Papias relatif à Mathieu est

1) En cherchant bien on trouverait peut-être quelques lacunes dans sa bibliographie ; la plus surprenante est l'omission de l'excellent livre de HAWKINS. *Horae synopticae, Contributions to the study of the synoptic problem*. Oxford, 1899.

2) Quelques parties du Commentaire avaient déjà paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* et en tirage à part.

aussi sévère. Nous sommes loin, on le voit, de ceux qui voudraient faire reposer toute leur théorie synoptique sur le témoignage de l'évêque d'Hiérapolis.

M. Loisy a raison de se défier de Papias, qui était, au dire d'Eusèbe, un esprit faible, mais sa défiance ne l'entraîne-t-elle pas trop loin? L'analyse révèle la présence, dans l'évangile de Marc, de récits ou groupes de récits qui paraissent avoir leur origine dans l'entourage de Pierre, si, d'autre part, on reconnaît dans l'évangile de Mathieu l'élaboration d'un recueil de discours (et M. Loisy accepte ces deux conclusions), ne faut-il pas attribuer quelque valeur au témoignage de Papias? Il serait bien singulier qu'il ait donné par hasard une explication qui corresponde en quelque mesure à la réalité et nul ne songera à dire qu'il se borne à formuler les conclusions auxquelles le conduit l'analyse littéraire des évangiles. Nous sommes disposé à accorder qu'il faut user du témoignage de Papias avec une extrême prudence, mais nous ne croyons pas qu'il soit interdit de retenir quelque chose de ce qu'il contient.

Ce que nous avons dit du jugement que M. Loisy porte sur Papias suffit pour caractériser son étude des témoignages externes. On peut sans hésiter accepter les faits qu'il retient, mais il convient de rechercher dans chaque cas particulier s'il n'en rejette pas qu'on puisse retenir.

De la tradition ecclésiastique M. Loisy passe à la critique moderne aux efforts qu'elle a consacrés depuis la fin du XVIII^e siècle à la solution du problème synoptique. Entre la matière de ces deux chapitres il y a un intervalle de plus de 1400 ans. Le dernier auteur dont parle le premier chapitre est Eusèbe, le premier nom que l'on rencontre au chapitre suivant est celui de Reimarus. Quelques lignes à peine nous font connaître l'opinion que dans la période intermédiaire on a eue de la composition des évangiles. On aurait souhaité davantage.

L'histoire de la critique, exacte et précise comme tout ce qui sort de la plume de M. Loisy, ne met pas suffisamment en lumière, à notre avis, les transformations qu'ont subies peu à peu les problèmes et les questions nouvelles que posent les théories successivement mises en avant. Pour prendre un exemple concret, on ne voit pas suffisamment en lisant M. Loisy en quoi et pourquoi le problème qui se pose devant un critique comme Johannes Weiss en 1903 n'est plus exactement celui qui s'était posé devant son père, Bernhard Weiss, en 1872.

Les chapitres qui suivent sont consacrés à chacun des trois synoptiques. M. Loisy met ici en œuvre son jugement littéraire et histori-

si aiguisé, son sens des nuances, son intelligence des personnalités et des auteurs. On trouvera dans ces chapitres une caractéristique précise et sûre du travail accompli par les trois évangélistes et on se fera, grâce à eux une idée exacte de la valeur historique qu'il faut attribuer à leur œuvre. Ces trois chapitres sont certainement, avec le chapitre qui suit et qui traite de la tradition évangélique, les meilleurs du livre.

Nous nous bornerons à analyser, non pas ces chapitres eux-mêmes, mais leurs conclusions. L'ouvrage de Marc, œuvre de foi plutôt que d'histoire, compilation de seconde main ne provient pas d'un disciple de Pierre, mais une de ses sources a peut-être un rapport direct avec Pierre. L'agencement des récits est dominé, dans une certaine mesure, par l'ordre des sources; l'unité réelle de l'œuvre vient de ce qu'elle est tout entière dominée par l'idée du Christ, sauveur du monde par sa mort, qui révèle aux hommes le mystère de la rédemption et qui est rejeté par les Juifs endurcis par Dieu pour cela. Sur quelques points on peut trouver des traces de remaniement secondaire.

M. Loisy, comme récemment Wellhausen, ne considère pas comme impossible que la fin abrupte de l'évangile de Marc soit bien la conclusion voulue par l'évangéliste. Nous aurions beaucoup de peine à nous rallier à cette manière de voir. Après le récit de la dispersion des disciples et de la défaite apparente, l'évangile ne pouvait se terminer que par la relation positive de la victoire, c'est-à-dire par un récit d'apparitions du Christ ressuscité. Quels qu'aient été les destinataires primitifs de l'évangile, on conçoit mal qu'ils aient pu être satisfaits par un récit comme celui qui termine actuellement l'évangile et qui laisse seulement ouverte la possibilité de la résurrection sans montrer les disciples convaincus de sa réalité. Qu'on se reporte à ce que l'apôtre Paul dit dans *I Cor. 15*, et qu'on juge d'après ce passage de la place que la résurrection de Jésus occupait dans la foi des chrétiens primitifs, on verra qu'un évangile qui n'aurait pas relaté cette résurrection, ou qui se serait borné à l'indiquer et à y faire allusion, en parlant du tombeau vide par exemple, n'aurait pas été un évangile complet. La fin de l'œuvre de Marc nous paraît plutôt avoir disparu, soit par quelque accident matériel, soit par l'intervention de quelque rédacteur qui aura voulu faire disparaître la contradiction qu'il y avait entre la tradition des apparitions galiléennes qu'avait recueillie Marc et la tradition jérusalémite qui avait peu à peu supplanté la tradition galiléenne¹.

1) Notons qu'il y a un argument assez sérieux à faire valoir contre cette der-

M. Loisy ne croit pas pouvoir attribuer la rédaction de l'évangile au Jean-Marc dont nous parle le Nouveau-Testament ; il estime que l'ouvrage a été écrit en pays latin vers 75. Ces conclusions paraissent justes mais il importe de faire deux observations : la première est que, pour qui admet une analyse des sources semblable à celle que fait M. Loisy, la question d'auteur n'a plus aucune espèce d'intérêt ; la seconde est que si l'on examine de près le texte de l'évangile de Marc on constate qu'il a pu subir bien des remaniements et même des interpolations qu'il n'est pas toujours possible de définir avec précision et que, par suite, la date de composition de l'évangile n'est pas nécessairement celle de la rédaction de toutes ses parties.

Le premier évangile est une compilation régulièrement conduite et ordonnée avec un plan systématique ; les documents qui sont entrés dans la composition de cet ouvrage sont, outre des sources particulières, le récit de Marc et le recueil des Discours que Marc avait connu mais dont il n'avait fait qu'un usage fort discret ¹. La valeur principale de l'évangile est dans les Discours qui cependant ne reproduisent pas les paroles de Jésus sans les élaborer et les transformer en un certain sens. Les récits particuliers à Mathieu ont un caractère légendaire assez accentué. L'auteur écrit en Orient, il est judéo-chrétien d'origine mais universaliste de conviction.

Luc n'apporte pas plus que Mathieu de source de premier ordre sur l'histoire évangélique ; ce qui lui appartient en propre n'a guère de valeur historique. Il a derrière lui un long développement littéraire qu'il connaît en partie. M. Loisy suppose qu'outre l'évangile de Marc, Luc connaît — pour le récit de la passion tout au moins — la source du second évangile. M. Loisy admet que l'auteur du troisième évangile est aussi celui du livre des Actes, mais il ne pense pas que ce soit Luc lui-même, c'est plutôt quelqu'écrivain qui a recueilli l'héritage littéraire de Luc et qui, travaillant à la fin du 1^{er} siècle, attribue son œuvre à Luc pour la mettre ainsi sous l'autorité de Paul.

Le chapitre sur le caractère et le développement de la tradition évangélique est le plus nouveau de tout l'ouvrage. Il y a quelque temps,

nière hypothèse. Un rédacteur qui aurait supprimé la fin de l'évangile comme ne cadrant pas avec les récits les plus répandus des apparitions aurait certainement substitué du même coup à ce qu'il faisait disparaître un récit des apparitions comme il se les représentait. Nous n'aurions pas alors de manuscrits où la fin manque complètement.

1) M. Loisy date la composition du recueil des Discours de 60/70.

nous indiquions, en étudiant la nouvelle phase du problème synoptique, que le travail fait dans ces dix dernières années, nous paraissait tendre à l'élaboration d'une histoire de la tradition chrétienne¹. Ce n'est pas à proprement parler cette histoire que nous donne ici M. Loisy, c'en est seulement une première esquisse. Le problème est extraordinairement délicat; il s'agit de suivre l'évolution des récits d'un évangile à l'autre, de reconstruire les transformations qu'ils ont subies avant d'être mis par écrit pour la première fois, de déterminer les raisons qui ont dicté le choix des récits. M. Loisy fixe très heureusement le point de départ de toute l'évolution. Quand on chercha à mettre par écrit un récit des paroles et des actes de Jésus, « on s'en souvint dans la mesure et dans la forme que réclamait l'intérêt de l'œuvre évangélique devenue bientôt, par la force des choses, l'édification de l'Église chrétienne ». La foi à la résurrection fit d'abord faire aux disciples un grand pas en dehors du cercle où la pensée de Jésus s'était tenue. Au lieu de croire d'abord au Royaume qui ne venait pas, on crut, avant tout, au Christ qui était venu. L'effort de la tradition guidée par les besoins de l'apologétique a porté d'abord sur le récit de la mort et de la résurrection. Sous l'influence de la pensée paulinienne on a introduit dans ce récit l'idée de la Rédemption par le sacrifice du calvaire. Pour ne pas repousser les païens qui étaient susceptibles de se convertir à l'évangile on a aussi peu à peu transformé les récits du procès de manière à donner aux autorités romaines une part toujours moindre de responsabilité dans la condamnation de Jésus. Sur plusieurs points de détail nous aurions à faire des restrictions plus ou moins importantes, mais, dans l'ensemble, le développement des récits relatifs à la passion et à la mort de Jésus a bien dû se faire dans le sens qu'indique M. Loisy. Moins satisfaisant nous paraît être le tableau de l'évolution de la tradition relative à la messianité de Jésus, mais nous ne pouvons entrer ici dans une discussion qui nous entraînerait trop loin.

M. Loisy croit, avec pleine raison selon nous, que c'est dans les récits de l'enfance qu'il faut chercher la partie la plus tardive du développement de la tradition.

A la fin du chapitre on trouve quelques indications intéressantes sur les évangiles apocryphes qui sont, au même titre que les canoniques, des documents de la tradition évangélique. On ne saurait reprocher à M. Loisy sa brièveté sur ce point, mais on se demande pourquoi il n'a

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, nov.-déc. 1907.

... des chapitres de la partie de l'enseignement de ce
vieux. ensuite sont un resume des conclusions historiques au
niveau abouti dans son commentaire. Il y a la une série d'
precises et une, mais le tableau manque un peu de puissance et
L'esprit de M. Loisy est surtout analytique et critique. Le se
manque quand il s'agit de faire une synthese des résultats acq
reconstituer l'histoire.

... ne peut être question de discuter. En ces chapitres, ce se
citer le commentaire tout entier. Ces pages ne sont en
de un resume. On peut differer d'avis avec M. Loisy sur tel ou
retourner. Mais d'une manière générale les conclusions aux
abouti sont celles qu'adopte à l'heure actuelle la critique
internationale. Il y a donc des chances sérieuses pour qu'elles soie
qui et l'état de la science se rapprochent le plus de la vérité.

L'introduction se termine par un neuvième chapitre qui de
renseignements essentiels sur la forme littéraire, la tradition
et les caractéristiques des œuvres synodiques.

... de son analyse et prend tout le richesse du con
sont introduits. On se sent en abstraction faite du comm
sont les des œuvres littéraires ou autres de ceux qui trait
... de ces œuvres. On a le droit de
... de l'œuvre de l'introduction sont seulement é
... de l'œuvre de l'introduction. On cherche la démon
Nouveau monde. On analyse et discute l'ensemble
... de l'œuvre de l'introduction. On donne une caract
... de l'œuvre de l'introduction. On donne deux exemp

... de l'œuvre de l'introduction. On donne deux exemp
... de l'œuvre de l'introduction. On donne deux exemp
... de l'œuvre de l'introduction. On donne deux exemp
... de l'œuvre de l'introduction. On donne deux exemp

pages

tion ; ainsi le choix seul de la méthode d'exposition indique que c'est l'étude de la tradition qui intéresse avant tout M. Loisy. Sans doute, les questions archéologiques, littéraires, historiques, philologiques, théologiques que posent les textes étudiés attirent son attention, mais on sent que ce qui l'intéresse avant tout c'est ce travail anonyme qui a peu à peu élaboré les récits évangéliques, que c'est cette puissance mystérieuse qui a mis sur eux son empreinte, que c'est, pour appeler les choses par leur nom, l'Église qui a créé les évangiles pour ses besoins.

Le commentaire de Loisy paraîtra bien compact si on le compare à ceux de Wellhausen ou de Lietzmann ; il faut reconnaître qu'il est souvent un peu diffus, mais, pour être juste, il faut accorder à l'auteur des circonstances largement atténuantes. Le public qu'il vise n'est pas un public d'exégètes habitué à traiter les questions d'interprétation et familiarisé avec l'usage des commentaires, c'est un public qui ne connaît que les commentateurs catholiques, en d'autres termes qui ne sait pas ce que c'est que l'exégèse scientifique. Pour être compris de ce public, M. Loisy a besoin de plus de mots que M. Wellhausen pour l'être des exégètes allemands. On ne saurait vraiment lui en faire un grief alors même qu'on souhaiterait plus de sobriété.

Voici, à titre d'exemple, comment M. Loisy traite le récit de la tentation. Ce n'est pour lui, ni un développement purement mythique, ni la rédaction d'une tradition historique précise. C'est l'interprétation littéraire des allusions plus ou moins vagues que Jésus avait faites à une période de retraite et de préparation pendant laquelle une lutte se livre en lui entre les aspirations idéalistes de sa piété personnelle et les ambitions du messianisme juif. Il résout ce conflit par la résolution de prêcher au peuple qu'il doit se préparer au Royaume par la conversion du cœur, mais que c'est à Dieu qu'il appartient de faire apparaître le Royaume à son heure en raison de sa toute puissance. Cette interprétation est parfaitement juste et l'on ne voit pas d'objection à lui faire. Moins satisfaisante, peut-être, est la manière dont est expliqué le rapport entre les trois textes parallèles. M. Loisy admet, avec raison selon nous, que tous les traits du récit de Marc sont originaux et que ce récit ne saurait être considéré comme un résumé des deux autres pas plus d'ailleurs que ceux-ci ne sauraient être compris comme des développements de la courte notice de Marc. Pour lui, nous sommes en présence des deux interprétations différentes d'une même tradition. La première plus succincte se trouve dans le deuxième évangile, la seconde plus développée a été insérée dans une rédaction secondaire du recueil

des Discours. Tout cela est assez plausible, mais laisse sans solution la plus délicate que posent ces petits fragments. Le rédacteur des Discours qui a composé la forme du récit dont Mathieu et Luc donnent deux recensions différentes a-t-il connu la notice de Marc? Si oui, comment expliquer que son récit fasse l'impression d'être originaire? Si non, comment rendre raison des points de contact qu'il y a entre les récits et qui sont tels qu'il ne peuvent être expliqués par un remaniement que les évangélistes auraient fait subir au récit des Logia en s'inspirant du texte de Marc? Il y a là, nous semble-t-il, un petit problème à résoudre. M. Loisy ne s'est pas suffisamment arrêté.

Prenons comme second exemple l'étude du dernier repas de Jésus. En la réduisant à ses points essentiels, on peut résumer ainsi la pensée de M. Loisy : le récit que Marc donne du dernier repas n'est pas homogène, on y distingue deux sources non seulement différentes, mais encore contradictoires. D'après l'une, Jésus à son dernier repas distribue la coupe en disant : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que j'en boive de nouveau dans le Royaume de Dieu ». D'après l'autre, il accompagne la distribution du pain et de la coupe de ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». La première parole faisait partie de la tradition primitive ; Marc lui a superposé la seconde en conformant son récit à la doctrine et à la pratique eucharistique des Églises pauliniennes. La mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question de pain et de vin que relativement au festin messianique. C'est donc le texte de Luc et de Matthieu qui doit être la forme la plus ancienne des paroles d'institution. Paul aurait puisé dans la tradition l'idée même du dernier repas de Jésus, mais ce serait « au Seigneur » c'est-à-dire à une sorte de suggestion ou d'« autosuggestion » (II, p. 352, n. 1) qu'il en devrait le contour. Ce qui voit que pour l'essentiel les conclusions de M. Loisy concordent avec celles de M. Percy Gardner¹, elles nous paraissent être assez solides ; les objections à leur opposer sont nombreuses. On ne connaît pas bien ce qui motive le jugement de M. Loisy sur le caractère homogène du récit de Marc. Sans doute, la parole eschatologique de la distribution du pain et du vin comme corps et comme sang n'appartient pas exactement au même ordre d'idées, mais il n'en est pas moins possible qu'elles soient inconciliables. Rien dans le récit de Marc n'autorise à dire qu'elles ont été prononcées identiquement au même instant.

1) Percy Gardner, *The origine of the Lord's supper*, 1893;

peut très bien concevoir que la parole eschatologique ait été prononcée par Jésus au commencement du repas, donnant ainsi à toute la réunion un caractère particulier de solennité et expliquant l'acte que Jésus accomplit ensuite en distribuant le pain et le vin. L'omission de la parole eschatologique dans le texte de Marc est facile à comprendre : l'apôtre ne se propose pas de donner un récit complet de tout ce qui s'est passé au dernier repas de Jésus, il veut seulement relever quelques points pour les opposer à la pratique vicieuse des Corinthiens. L'omission de cette parole n'empêche pas que d'une manière générale le texte de Marc ne paraisse primitif par rapport à celui de Paul. La mention de la distribution chez Marc n'équivaut pas à l'ordre précis de distribution donné chez Paul, et n'a pas la même portée liturgique. La parfaite équivalence des deux parties du récit chez Paul, la plus grande précision des paroles qui accompagnent la distribution, tout cela donne l'impression que le texte de Paul représente, d'une manière générale, un moment du développement plus avancé que le texte de Marc.

Ce n'est pas tout : si la communion était, comme le pense M. Loisy, d'origine paulinienne, on ne comprendrait pas qu'elle ait été accueillie d'une manière si générale, sans qu'il y ait eu ombre de résistance dans les communautés judéo-chrétiennes, plutôt disposées à se défier de Paul qu'à s'en rapporter à son autorité.

L'ensemble du système de M. Loisy sur la cène nous paraît donc manquer de base. Ce qui remonte peut-être à Paul, ce n'est pas l'eucharistie elle-même, c'est la conception sacramentaire de l'eucharistie comme assimilation par le fidèle de la substance de la chair et du sang du Christ, tandis que la chair et le sang n'étaient que symboliquement figurés dans le pain et le vin de l'eucharistie primitive. Sans doute M. Loisy a raison quand il affirme qu'il n'y a pas eu institution de la communion par Jésus, mais il nous paraît qu'on ne peut pas le suivre quand il affirme que la première cène n'a pas été célébrée par Jésus. Entre la cène du Jeudi saint et l'eucharistie telle qu'elle a été constituée plus tard, telle que nous la trouvons, par exemple, dans les communautés pauliniennes, il y a des différences essentielles ; ces différences ne sont toutefois pas telles qu'on puisse affirmer que l'eucharistie ecclésiastique n'est pas sortie de la cène historique. Elle n'en est pas sortie sans doute par un développement rectiligne et sans l'intervention de facteurs étrangers à la pensée et à la pratique de Jésus ; elle en est sortie cependant.

Il nous reste à dire quelque chose de l'esprit dans lequel M. Loisy a

travaillé. Il est historien et ne veut être que cela. Non seulement nul n'est en droit de suspecter ses intentions, mais encore l'examen attentif de son œuvre, s'il fait découvrir parfois des idées auxquelles on ne peut se rallier, ne révèle rien qui soit dicté par un préjugé dogmatique ou antidogmatique quelconque. On a observé que la critique de l'abbé Loisy s'était faite plus âpre et plus radicale à mesure que l'autorité ecclésiastique prenait contre lui une attitude plus rigoureuse. Le fait peut être exact sans pour cela justifier l'interprétation malveillante que d'aucuns en ont donnée. L'autorité ecclésiastique a rendu service à M. Loisy; elle l'a affranchi, en relâchant d'abord, en brisant ensuite, les liens qui l'attachaient à l'église catholique. Ce sont ses mesures de rigueur qui ont fait de M. Loisy le critique indépendant des évangiles synoptiques. Ce n'est pas la première fois que par son intransigeance l'église romaine a servi la cause de la science.

Mais si M. Loisy a travaillé avec une pleine indépendance d'esprit, peut-on dire qu'il ne lui soit rien resté de l'église catholique¹ ?

Il y a quelques années voulant préciser ses vues d'historien et de théologien catholique en face du système que M. Harnack avait exposé dans son « *Essence du Christianisme* », M. Loisy a écrit : « *L'Évangile et l'Église* » ; c'était une apologie du système catholique destinée à combattre l'idée protestante que le christianisme c'est l'évangile et que l'évangile est tout le christianisme. En face de cette affirmation M. Loisy pose la thèse que le christianisme c'est l'Église, c'est-à-dire, outre l'évangile, le développement historique qui en est sorti. Ce système ingénieux et puissant permettait au théologien de retenir comme éléments du système catholique des idées et des faits que l'historien démontrait n'avoir pas fait partie de l'évangile primitif. Cette tentative apologétique a été condamnée. M. Loisy pourtant lui est resté fidèle. Si dégagé qu'il soit de tout système, le dogme de l'Église, on le sent, domine encore sa pensée. Même dans ce Commentaire des Synoptiques, il en est ainsi. Ce que cherche avant tout l'auteur n'est-ce pas de montrer ce que la tradition a ajouté au récit primitif, c'est-à-dire ce qui dans les évangiles vient de l'Église ? Si l'évangile est pour Loisy quelque chose de vague et presque d'insaisissable, l'Église par contre est une réalité puissante. Une phrase caractéristique de l'introduction trahit

(1) Nous nous bornons à mentionner en note ce terme de « Sauveur » par lequel M. Loisy désigne couramment Jésus et qui, ne répondant pas chez lui à une conviction religieuse, produit chez le lecteur un certain agacement.

cet état d'âme. Arrivé au terme de son récit du ministère de Jésus, M. Loisy conclut ainsi : « Ainsi finit le rêve de l'évangile, la réalité du règne de Dieu allait venir. » (I, 222.) Ceci confirme le jugement que Jean Réville portait, peu avant sa mort, sur plusieurs théologiens modernistes : « Je ne suis pas sûr, disait-il, qu'ils croient en Dieu, mais je suis certain qu'ils croient à l'Église. »

Mais il ne doit pas être question ici des convictions personnelles de M. Loisy ; si nous avons abordé ce terrain délicat, c'est parce que cela nous a paru nécessaire pour bien caractériser sa pensée et pour déterminer dans quelle mesure son commentaire peut être considéré comme un guide sûr. Il serait aussi injuste, à notre avis, d'en exagérer que d'en diminuer l'importance. C'est une contribution solide et originale, c'est le résumé d'un travail considérable, c'est une mine presque inépuisable de renseignements et d'idées, c'est une œuvre qui restera et pourtant ce n'est pas une œuvre définitive ; il faut s'en inspirer, il ne faut pas la suivre aveuglément. Il faut rendre hommage au labeur de M. Loisy, à son effort d'impartialité, à son érudition, à sa lucidité d'esprit, mais il ne faut pas renoncer à pousser plus loin qu'il ne l'a fait l'interprétation des textes, et à compléter les résultats auxquels il est arrivé.

MAURICE GOGUEL.

HANS PREUSS. — **Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.** — Leipzig. Hinrichs, 1906, un vol. 8° de x-295 pages et cinq planches.

Le livre de M. P. a trait surtout à l'eschatologie luthérienne, plus exactement aux formes les plus populaires de la polémique de Luther contre le pape ; mais les travaux sur l'apocalyptique médiévale sont tellement rares que nous devons une réelle reconnaissance à M. P. pour les 82 pages qu'il a consacrées à l'idée de l'Antechrist au xv^e siècle. Presque en même temps paraissait la cinquième édition du Commentaire de l'Apocalypse johannique par W. Bousset dans la collection Meyer et l'on sait que l'éminent professeur de Göttingen a accordé, à peu près seul parmi les exégètes contemporains, quelque attention à la tradition médiévale, tichonienne ou joachimite, dans l'explication du livre des Révelations.

Pour l'ensemble du moyen âge le plan et quelques-uns des matériaux d'un travail analogue à celui de M. P. avaient été fournis par M. E. Wadstein, aux pp. 81-158 de son livre : *Die eschatologische Ideen-gruppe* (1876, Leipzig) et M. Preuss le cite dès l'avant-propos du sien. Mais M. Wadstein s'arrêtait aux premiers temps de la Réforme, et au contraire M. P. place Luther « im örtlichen und geistigen Mittelpunkt dieses Antichristbuches ». Les attaches médiévales du réformateur y sont montrées sans atténuation : on a même cru remarquer chez M. P. une indulgence non dissimulée pour les systèmes de polémique par allusions apocalyptiques que Luther employa après et avant tant de controversistes hétérodoxes ou orthodoxes (c. r. par M. Loisy, dans *Rev. Crit.*, t. LXIII, p. 241).

Le livre de M. Preuss est incontestablement l'œuvre d'un érudit très sûr : le nombre de documents nouveaux mis au jour est des plus respectables : Malvenda disait : « innumeris de Antichristo scripsisse » ; M. P. en a donné une liste encore sensiblement augmentée. Reste à savoir si le sujet méritait cet effort : la conception luthérienne de l'Antéchrist postérieurement à l'*Operat. in Psalmos* est aussi stagnante que possible. M. P. l'a suivie dans l'œuvre tout entière du réformateur, et si l'on en excepte des différences d'intensité qui tiennent surtout à sa situation personnelle vis-à-vis de la papauté à partir de 1517, Luther enseigne sans se laisser l'identité du Pape et de l'Antéchrist ; les variations de sa doctrine — si tant est qu'il y ait ici autre chose qu'un « poncif » de polémique — ne tiennent qu'à l'introduction intermittente dans son système eschatologique du « Turc », c'est-à-dire de l'Antéchrist second.

C'est en effet un des points sur lesquels il nous paraît que M. P. n'a pas suffisamment insisté. Authentique ou non, le propos rapporté dans les *Tischreden* est dans la réalité de l'eschatologie luthérienne. « L'esprit ou l'âme de l'Antéchrist est le pape, sa chair ou son corps est le Turc. » Nous y voyons la double distinction traditionnelle entre l'Antéchrist historique et l'Antéchrist mystique d'une part, entre l'Antéchrist oriental et l'Antéchrist occidental de l'autre. Nous aurions facilement à reprocher à M. P. d'avoir négligé de rattacher Luther par ce lien de plus au moyen âge : Luther tient, dans son système apocalyptique, autant de Joachim de Flore et des Joachimites que de l'école hussite. C'est Pierre Jean Olivi qui met en honneur le commode dédoublement de la personne de l'Antichrist : 1° *antichristus mysticus* = généralement le pape, ou la papauté abstraite : 2° *antichristus magnus*

= l'empereur Frédéric II *redivivus* ou tel autre persécuteur insigne. C'est Joachim de Flore qui replace dans la tradition de l'apocalyptique médiévale cette idée du double Antéchrist, oriental ou occidental, si frappante chez les Africains, surtout Commodien et Lactance. M. P. n'a consacré qu'une page (p. 81) à la question de l'Antéchrist — Mahomet, et encore n'a-t-il guère ajouté à ce qu'en avait dit M. Wadstein (*op. cit.*, p. 125) et M. Bousset (*op. cit.*, p. 79 et 86). Que l'influence d'Alvare de Cordoue et de son *Indiculus Luminosus* soit éteinte au xvi^e siècle, nous ne saurions raisonnablement le contester, mais il y a eu chez Joachim, chez Téléphore de Cosenze, chez Jean de la Rochetaillade, chez presque tous les apocalypticiens méridionaux des étapes intéressantes de la tradition jusqu'au xv^e siècle. De même n'est-il pas possible de suivre au delà de Luther cette croyance de coopération entre le Pape et le Turc? Dans sa traduction française des *Tischreden*, le bibliographe Brunet signalait un livre de Mathieu Sutliwe, paru à Londres en 1604 et intitulé : *De Turco-Papismo, hoc est de Turcorum et Papistorum Christi adversus Christi Ecclesiam et fidem conjuratione*. Hypothèse sous toute réserve : il se peut que nous ne trouvions ici qu'un effet en retour de l'accusation, traditionnelle aussi, de complicité avec les Sarrazins, portée par l'orthodoxie médiévale contre plusieurs groupes hérétiques en particulier contre les Cathares.

P. ALPHANDÉRY.

C. COIGNET. — L'évolution du protestantisme français au xix^e siècle. — Paris, Félix Alcan, 1908, in-18, 172 p.

Dans ce volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, M^{me} Coignet a essayé de retracer en raccourci l'histoire des destinées extérieures et du développement intérieur du protestantisme français au siècle dernier et à l'aurore du nôtre, c'est-à-dire depuis le décret de germinal de l'an X, jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État en 1906, et jusqu'aux Synodes de Reims, de Montpellier et de Jarnac. Elle l'a fait dans un esprit très sympathique aux tendances d'émancipation religieuse, hostiles à tout joug ecclésiastique et confessionnel. Elle a mis beaucoup de bon vouloir dans son effort d'être équitable à l'égard de toutes les nuances du protestantisme français, de les comprendre et d'exposer leurs principes sans parti pris personnel. On peut dire que

son travail, considéré dans son ensemble, et bien qu'il soit un peu maigre au point de vue des dates et des faits, qu'il plane parfois un peu trop dans les sphères abstraites, fournira au grand public des renseignements assez nombreux et des aperçus sommaires assez exacts pour satisfaire amplement la curiosité de la très petite minorité de ce public qui s'intéresse sérieusement à de pareils problèmes.

Sans doute, si l'on devait juger ce volume comme œuvre strictement scientifique, il y aurait des réserves à faire en plus d'un endroit. Selon leur point de vue, les critiques trouveront que telle série de faits est trop accentuée, telle autre trop effacée dans le récit, que telles individualités, assez insignifiantes au fond, ont été placées trop en vedette, d'autres au contraire, assurément plus marquantes dans l'évolution de la science théologique au XIX^e siècle, laissées entièrement de côté. Je m'excuse d'en citer un exemple qui me touche, d'assez près, et je prie mes lecteurs de croire que ce n'est pas seulement par affection filiale, mais par devoir d'historien, que je regrette que le nom de celui qui fut, sans conteste possible, l'initiateur du grand mouvement de la science théologique au sein du protestantisme français, vers 1850, que le nom d'Édouard Reuss ne soit nommé qu'une seule fois, tout en passant, dans une note, sur la même ligne que MM. Buob, Trottet, Ensfield, Candel et autres notoriétés inconnues. Il l'est après Colani et Schérer, qui furent assurément des élèves hors ligne, mais enfin des élèves avérés et reconnaissants d'un maître dont l'enseignement, à Strasbourg, remonte plus haut que la Révolution de Juillet et se prolongea durant soixante années. Dans un livre où l'on mentionne jusqu'à la thèse de bachelier de M. Athanase Coquerel père, il est assez étrange qu'on ne cite pas au moins, en note, l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, qui eut trois éditions successives, fait alors inouï dans la France du second Empire, et qui fut le premier travail original d'exégèse biblique publié chez nous depuis la Révocation. Il me semble que l'édition monumentale des *Œuvres de Calvin*, que la traduction complète de la *Bible*, avec commentaires, auraient aussi pu figurer comme des faits dignes d'être mentionnés en passant, dans une histoire du développement interne des Églises protestantes de France. Assurément on n'y rencontre pas de spéculations métaphysiques ; mais il n'est pas prouvé, le moins du monde, que la métaphysique soit la chose la plus essentielle pour la vie d'une Église.

Quant aux conclusions de l'auteur sur la fraternisation future de toutes les religions dans une aspiration commune vers l'Infini, nous les

saluons volontiers avec toute la sympathie qu'on doit à de beaux rêves idéalistes. Mais quand on voit combien peu cet appel à la fraternité a trouvé jusqu'ici d'écho dans le sein du seul protestantisme français contemporain, malgré les concessions douloureuses et presque humiliantes que les libéraux ont faites à l'orthodoxie, dans leur désir d'union ; quand on voit comment l'intransigeance altière de celle-ci s'accroît à mesure que des sacrifices nouveaux sont consentis par ceux-là, on renonce à poursuivre de pareilles chimères. On remet tout au moins à des siècles futurs le baiser Lamourette, plus impossible encore, qu'on nous propose d'échanger non seulement entre protestants et catholiques, mais encore avec toutes les autres religions spiritualistes d'Orient et d'Occident. Les hommes ne seront plus de simples humains le jour où ils s'entendront sur un pareil programme et c'est tout au plus dans l'au-delà des existences futures, libérées de la gangue terrestre, qu'on peut espérer voir se produire cet accord parfait des âmes religieuses, pieusement rêvé par M^{me} Coignet¹.

ROD. REUSS.

HENRY LEHR (pasteur à Chartres). — **Les Protestants d'autrefois. Sur mer et outre-mer.** — Paris, Fischbacher, 1907, xi-402 p., in-18.

Sous ce titre collectif, *Les Protestants d'autrefois*, M. Paul de Félice

1) Voici quelques petites corrections de détail : P. 34, lire *Marron* pour *Mauron*. — P. 57 l. *Von der Goltz* p. *Gotz*. — P. 78, l. *Ginguené* p. *Guinguéné*. — P. 119. Le pays de Montbéliard ne fut pas annexé par Louis XIV, mais au cours de la Révolution, en 1792. — P. 121. La *Revue de Strasbourg* n'a pas été une *cause* du développement théologique de 1850, mais la *résultante* du mouvement théologique antérieur, dans l'Alsace protestante. — P. 122. L'auteur a peut-être tort d'insister tant sur la « tolérante fraternité » des luthériens français, après 1870, en l'opposant aux querelles des réformés de notre pays. Elle s'explique par le simple fait que les éléments libéraux avaient tous disparu de l'Église de la confession d'Augsbourg, par le fait de l'annexion de l'Alsace et la disparition progressive de ceux qui subsistaient dans l'inspection de Montbéliard. Le mouvement *fidéiste*, si intéressant, qui se rattache au nom de M. le professeur Ménégos (et dont l'auteur ne dit rien d'ailleurs) ne s'est produit que bien des années plus tard, et dès ce moment la « fraternité tolérante » a fait place aux mêmes dissensions entre intransigeants et modérés. P. 145, l. *Massebiau* p. *Massebau*.

avait entrepris de nous retracer, il y a quelques années, le tableau de la France protestante au xvi^e et surtout au xvii^e siècle. Il nous avait dépeint, en quatre volumes, l'existence quotidienne des huguenots, leur vie sociale, leur organisation religieuse, leurs œuvres charitables, leurs académies et leurs écoles. Élargissant quelque peu ce cadre primitif, purement civil et ecclésiastique, M. Henry Lehr avait ajouté d'abord à la série déjà parue un volume spécial sur la vie et les institutions militaires des huguenots ; il vient y joindre un second, qui les suit sur les mers. Il nous les montre commerçants hardis et entendus, capitaines et matelots intrépides, explorateurs et colonisateurs d'outre-mer. Son travail se partage, en effet, en trois livres. Le premier est consacré à la *marine de commerce*. L'auteur nous y décrit ports et navires, armateurs et commerçants huguenots ; il nous dit les us et coutumes de cette population spéciale des côtes de l'Atlantique, ses destinées plutôt pénibles au cours des persécutions, avant et après la révocation de l'Édit de Nantes. Le second livre s'occupe de la *marine de guerre*, en tant qu'elle se rattache, directement ou indirectement, à l'histoire du protestantisme français. Dans le chapitre *Flottes et Corsaires huguenots*, nous voyons les Rochelois courir les mers et combattre leurs ennemis espagnols ou anglais, parfois aussi le pavillon royal de France¹. Le second, *Au service du Roi*, nous énumère les capitaines protestants de la flotte de Louis XIV, les Abraham Duquesne, les Gabaret, les Chadeau de la Clocheterie, les Lamotte-Michel, etc., jusqu'au moment où, là aussi, la Révocation raie des cadres de la marine royale bon nombre de braves officiers ou les oblige à une abjuration plus ou moins sincère. Un troisième chapitre enfin nous raconte les souffrances des huguenots, martyrs de leur foi, sur les galères. Dans son troisième livre, l'auteur s'occupe des voyageurs et colonisateurs protestants, du xvi^e au xviii^e siècle. Il nous en fait connaître de tout genre ; des touristes amateurs comme Jacques Misson ; des professionnels célèbres comme Jean Chardin et Jean-Baptiste Tavernier ; des *conquistadores*, assez peu huguenots en définitive, comme Durand de Villegagnon ; des officiers de fortune comme de Hügel ; des naufragés

1) Ils n'ont pas été toujours d'un loyalisme aussi imperturbable que paraît le croire M. L. Il me semble qu'on peut l'avouer d'autant plus franchement qu'il y avait bien des circonstances atténuantes et que les catholiques, eux aussi, depuis la Ligue, jusqu'au grand Condé, ne se sont pas fait faute de tirer le canon contre l'étendard royal.

comme Leguat; des administrateurs malencontreux comme Jean Ribaut en Floride, Promis à Madagascar, etc.

M. H. Lehr a bien évidemment fait son possible pour nous donner un tableau complet de la vie maritime et de l'activité d'outre-mer des protestants de France, durant les deux derniers siècles et demi de l'ancien régime. Il a puisé beaucoup de renseignements intéressants et nouveaux dans certains dépôts d'archives de Paris et dans celles de la Charente-Inférieure; il a lu et dépouillé consciencieusement la littérature imprimée et nous lui devons une sérieuse reconnaissance pour cet effort intelligent et soutenu. Si cependant il n'a pas tout à fait réussi à satisfaire notre sens critique, si nous éprouvons un peu de peine, parfois, à le suivre sans cesse d'un bout du monde à l'autre, c'est avant tout à l'agencement du plan de son livre qu'il faut l'attribuer. Et encore, ce n'est pas tant l'auteur lui-même que son sujet, qu'il faudrait mettre en cause; celui-ci ne présente en effet aucune unité réelle et l'attention du lecteur, sollicitée de trop de côtés divers, s'éparpille et se relâche.

M. L. avait conçu d'abord, paraît-il, le plan de son ouvrage d'une façon plus restreinte et plus simple; il voulait faire de La Rochelle le centre même de son étude, et cela s'entendait, pour ainsi dire, de soi-même. Ce port, si important au *xvi^e*, au *xvii^e* et même encore au *xviii^e* siècle, est en effet le seul de France qui ait eu, longtemps, une physiologie nettement huguenote, et qui l'ait conservée, même après le siège de 1628. Il y eut sans doute des armateurs et des capitaines huguenots à Dieppe et au Havre, à Bordeaux et à Marseille, mais nous n'en savons pas grand'chose; l'auteur aurait donc dû retrancher résolument de ses matériaux tout ce qui ne touchait pas à son port d'attache, sauf à les donner en appendice ou notes séparées s'il les jugeait assez importants pour cela¹. Il aurait dû écarter également, à mon avis, tout ce qui, dans sa troisième partie, se rapporte aux simples *Voyageurs*. Je comprends fort bien qu'il ait été tenté de nous montrer l'esprit d'investigation, le désir de connaître, le besoin d'agir, qui distinguaient en des siècles si sédentaires, certains représentants de la mentalité huguenote; ces dispositions naturelles, jointes au malaise croissant, amené par des chicanes quotidiennes qui restreignaient leur champ d'activité dans la plupart des

1) S'il ne voulait pas entièrement l'éliminer, M. L. aurait aussi mieux fait de mettre en appendice, comme étude spéciale, le chapitre sur les galériens, puisqu'il n'y eut pas de galères dans l'Atlantique, et que d'ailleurs, le sujet a été si souvent déjà traité (l'ouvrage d'Athanase Coquerel fils, cité page 227, n'est pas intitulé les *Martyrs pour la foi*, mais les *Forçats pour la foi*).

professions libérales, ont certainement déterminé beaucoup de protestants français à chercher au dehors des occupations qu'ils ne trouvaient plus que difficilement au dedans. Mais il y aurait eu là matière à tout un volume spécial, ce qui lui aurait permis de développer davantage ses notices biographiques et de nous faire suivre avec plus de détails un Chardin, un Tavernier, un La Mottraye en Perse, aux Indes et jusqu'aux frontières de la Chine.

Il y a parfois, aussi un certain flottement, si je puis dire, dans le cadre que l'auteur a pourtant dressé lui-même ; tel fait cité au troisième chapitre du premier livre (sur le commerce de Barbarie, sur les négriers, etc.), est de même nature que ceux que nous retrouvons au troisième livre (chapitres 12 et 13) ; tel autre du même chapitre (corsaires) serait aussi bien à sa place au chapitre premier du livre II (*Marine de guerre*).

Malgré ces légers défauts de construction, que je n'ai pas cru devoir celer, l'édifice élevé par M. Henri Lehr à l'honneur des marins, des commerçants et des explorateurs huguenots des siècles passés sera le bien venu, car il rappelle à ses compatriotes et à ses coreligionnaires bien des faits oubliés mais méritant de revivre, bien des hommes de valeur aussi, qui ont fait également honneur à la Réforme et à l'énergie française.

ROD. REUSS.

KARL BETH. — **Die Moderne und die Prinzipien der Theologie.** Un vol. in-8° de iv et 347 pages. — Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907.

Il existe en Allemagne tout un grand courant théologique, comprenant plusieurs écoles diverses, que l'on a pris l'habitude de désigner par l'épithète de « moderne », sans que l'on puisse savoir au juste quelle est l'origine de cette désignation. Il semble qu'elle ait été d'abord appliquée à ces théologiens par leurs adversaires conservateurs pour les signaler à la défiance des troupeaux ; mais bientôt les intéressés, comprenant le prestige qu'ils pouvaient en retirer, acceptèrent avec empressement cette épithète naguère injurieuse, et s'intitulèrent d'autant plus volontiers « modernes » qu'ils préféraient encore ce titre à celui, vraiment trop décrié de « libéral ». Ce titre commun donna aux chercheurs indépendants le sentiment de leur unité fondatrice ; pour avoir parlé avant sa naissance d'une théologie moderne, on

la fit naître, et l'histoire d'un mot se trouva ainsi devenir l'histoire d'une chose.

Mais voici que bientôt se forma, parmi les théologiens les plus conservateurs eux-mêmes, une école qui voulut, elle aussi, revendiquer le titre de moderne, sans se confondre pour cela avec l'école « dite » moderne; elle prit le nom de « théologie positive moderne ». Le professeur Beth, de Vienne, auteur du livre que nous analysons ici, est un des principaux champions de cette école, et son ouvrage en est un des manifestes les plus précis.

Le premier soin de l'auteur devait être naturellement de nous faire savoir — puisque la chose est nouvelle encore — ce que c'est que la « théologie positive moderne ». Je crains qu'il n'y ait pas entièrement réussi, peut-être parce que ses explications sont encore plus claires que leur objet. La théologie positive moderne se distingue-t-elle de la théologie simplement moderne par ses principes ou par ses résultats? C'est ce qu'il est impossible de savoir. Elle est positive, nous dit l'auteur, non parce qu'elle partage les idées du parti ecclésiastique qui porte ce nom (le parti conservateur qui se dit « positif » parce qu'il trouve l'autre « négatif »), mais parce qu'elle a, comme les autres sciences positives, un objet donné; cet objet c'est le christianisme considéré comme une révélation divine. « C'est, écrit-il page 17, une tendance scientifique, qui se distingue par une *présupposition* (*Voraussetzung*) déterminée »; cette présupposition, c'est (p. 11) « que la science théologique n'a à découvrir ni religion ni vérité religieuse, l'une et l'autre étant données. Le concept de théologie positive est analogue à celui de « science positive ». Voilà qui est clair. — Mais à peine l'auteur a-t-il cherché à fonder ainsi l'originalité de la théologie qu'il professe sur une distinction de principe (avec quel succès, nous n'avons pas à l'examiner dans une « revue d'histoire »), qu'il écrit (p. 18) : « La théologie positive est celle qui, dans ses recherches, arrive à ce *résultat*... que le christianisme est la religion fondée par la révélation surnaturelle de Dieu en Jésus-Christ, nous offre par conséquent la vérité religieuse tout entière, et porte en elle tous les principes nécessaires à une exacte conception du monde et de la vie; — et cela parce que Jésus était le Verbe de Dieu incarné, et qu'il vit et règne pour l'éternité »; et il s'approprie la parole de Seeberg, son compagnon d'armes : « Nous pensons en hommes modernes, et nous aboutissons à des résultats positifs ». Il est facile de voir en lisant le volume comment les deux formules se rejoignent : la théologie moderne s'interdit de mettre en question la

divinité du christianisme (elle se distingue donc pas cette présupposition) et naturellement elle aboutit ensuite aux résultats traditionnels (ce qui la distingue des théologies modernes). Il est peut-être permis, sans sortir de l'impartialité qui s'impose ici, de demander jusqu'à quel point il est scientifique, soit de mettre à part certains problèmes déclarés intangibles, soit de définir une recherche par ses résultats.

Il nous reste à voir, pour situer exactement la théologie positive moderne dans le dédale des conceptions religieuses contemporaines, en quoi elle se distingue des autres théologies positives. Cela se dit en deux mots : parce qu'elle comprend la nécessité de se renouveler en harmonie avec les tendances profondes de l'esprit moderne (de là le titre du livre).

L'auteur est donc amené à étudier l'esprit moderne, et cela lui fournit (ch. II) les meilleures pages de son livre. Un peu verbeuses et diffuses, elles sont pourtant singulièrement suggestives, ces pages dans lesquelles M. Beth détermine, à côté des courants accessoires, les deux tendances dominantes de l'esprit moderne : l'individualisme et le sens du réel. Il en cherche ensuite l'origine, et en poursuit les manifestations originelles jusqu'à l'époque de la Renaissance.

Il y a là, à côté d'une information très riche et très sûre, un sens très vif de la réalité historique. L'évolution de l'esprit moderne sur le terrain religieux y est notée de façon très heureuse, et ce chapitre suffirait, à lui seul, à expliquer l'envoi de ce livre à notre Revue.

Dans les deux derniers chapitres, l'auteur traite de l'application des principes ci-dessus. Il examine (ch. III) l'usage qu'en ont fait ses prédécesseurs (Seeberg, Th. Kaftan et Grützmacher) et montre envers quelques-uns d'entre eux une bienveillance qui n'a rien d'excessif. Enfin (ch. IV) il applique ses propres principes aux grands problèmes théologiques du moment. Ces chapitres, que nous n'analyserons pas ici, nous ont paru remarquables surtout par des aperçus historiques ingénieux, par exemple la remarque que fait l'auteur au sujet de la conception vulgaire d'une humanité tout entière privée de Dieu sauf pour ceux qui ont été à l'école de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Il observe très justement que ce n'est là ni l'idée de Jésus, ni celle de Paul, mais plutôt celle de l'Ancien Testament (p. 341).

Si nous devons formuler ici une critique d'ordre général au sujet du livre de M. K. Beth, elle porterait sur le défaut d'ordre et de composition. Non seulement le style est lourd et diffus, non seulement chaque chapitre pourrait être allégé d'un bon nombre de pages, mais ce défaut

prend parfois des proportions inquiétantes. Sur les 26 pages que l'auteur consacre à la détermination des facteurs essentiels de l'esprit moderne, il y en a 13 qui ne traitent que de la façon dont il ne faut pas poser le problème. C'est vraiment un peu trop. Il y a plus ; la matière même du livre est assez mal distribuée. Après les considérations de principe du début sur les caractères de la théologie « moderne » et de la théologie « positive moderne », la matière devrait être épuisée, — elle l'est même en réalité — et c'est avec étonnement que l'on retrouve au début du chapitre III près de vingt pages consacrées encore au même sujet.

Enfin le lecteur français ne s'habituera jamais à voir un ouvrage se terminer par des considérations sur une question de détail, sans qu'une conclusion générale soit là pour résumer les données essentielles et formuler les conclusions ; — déficit particulièrement choquant lorsqu'il s'agit d'un livre sur « les principes ».

Malgré ces réserves qui s'imposent, l'œuvre du professeur Beth est des plus suggestives et témoigne éloquemment de la puissance du mouvement moderne, même dans les milieux les plus consciemment conservateurs.

A.-N. BERTRAND.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

PETER THOMSEN. — **Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur**. I. Band 1895-1904. Un vol. in-8° de xvi-203 pages. — Leipzig et New-York, Rudolf Haupt, 1908. L'auteur des *Loca sancta* a entrepris de continuer la bibliographie systématique qu'a donnée jusqu'en 1894 la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Le premier volume qui vient de paraître embrasse une période de dix ans, mais on compte publier les suivants tous les cinq ans. En voici les grandes divisions : Généralités, Histoire, Géographie historique et topographique, Archéologie, Nouvelles découvertes archéologiques, Palestine moderne, Géographie. Les subdivisions contiennent plusieurs paragraphes intéressant les études sur les religions. Cette publication rendra des services et permettra de s'orienter rapidement dans le dédale des publications. Pour donner une idée du labeur qu'a assumé l'auteur, il suffira d'indiquer qu'il a dû dépouiller 187 périodiques différents. Son désir est, dans les volumes suivants, de donner, en quelques mots ajoutés à la mention du titre, une indication substantielle sur le contenu. A cet effet, il adresse un appel aux auteurs pour recevoir d'eux, Christianstrasse 37, à Dresde, leurs publications qui touchent à la Palestine ancienne ou moderne.

R. DUSSAUD.

L. KNAPP. **Theologie und Geburtshilfe nach Cangiamila's Sacra Embryologia mit aktuellen Bemerkungen**. Prag, 1908. — M. Knapp a voulu, non pas donner une nouvelle édition du traité de Cangiamila « *Sacra Embryologia* », mais bien donner un exposé, un peu complété, des questions soulevées par C. et des solutions proposées.

Toutes les questions que pose la théologie à propos de la conception, de la gestation et de l'accouchement se rapportent à l'existence de l'âme du fœtus au péché originel et au baptême qui l'efface.

Admettant l'*animatio* du fœtus dès la conception, C. recommande de toujours procéder au baptême. Pour y arriver il faudra extraire le fœtus du corps de la mère morte, même procéder du vivant de la mère à l'opération césarienne, si l'accouchement normal est impossible et si l'opération ne doit pas entraîner d'une façon certaine la mort de la mère.

Tant que le fœtus n'est pas venu au jour, le rituel romain défend de le baptiser. Mais cette interdiction soulevait les scrupules de bien de théologiens et beaucoup recommandent le baptême même dans le ventre de la mère du

moment que l'on peut atteindre le fœtus avec la main ou avec un instrument spécial.

L'ouvrage est comme on le voit moins consacré à la discussion de problèmes théologiques qu'à l'exposé des conséquences pratiques qui résultent des solutions théologiques acceptées. L'auteur l'avait écrit pour l'instruction des médecins, des prêtres et des sages-femmes.

R. GENESTAL.

G. MAU. **Die Religionsphilosophie Kaiser Julians** in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. 8° de VIII-170 p. — M. M. a surtout donné une analyse des deux discours de Julien sur le Soleil et sur la Mère des dieux; mais cette analyse est enrichie d'un commentaire qui rend compte de toutes les influences philosophiques manifestes dans ces deux dissertations. Le néoplatonisme y est constamment perceptible : Jamblique et Porphyre surtout, et Plotin à un degré moindre ont eu part à la formation de la symbolique peu cohérente que Julien a substituée à la fable orientale primitive. M. M. ne nie pas cependant la part du stoïcisme dans la métaphysique de l'empereur philosophe. La religion qu'il a prétendu créer a aussi subi des influences mithriaques assez sensibles notamment dans sa liturgie : son culte d'Hélios a toutefois, par ses bases doctrinales empruntées à Jamblique, des prétentions plus marquées que le mithriacisme à un panthéisme solaire.

P. ALPHANDÉRY.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. **Táin bó Cúalnge. Enlèvement [du taureau divin et] des vaches de Cooley.** Traduction. Première livraison publiée avec la collaboration de M. A. Smirnof. Paris, H. Champion, 1907, un fasc. 8° de 83 pages. — Nous avons eu plusieurs fois, en résumant ce qui dans les communications à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres nous paraît intéresser nos études, l'occasion de rapporter les solutions proposées par M. d'A. de J. à divers problèmes de mythologie celtique à propos du *Táin bó Cúalnge*. M. d'A. de J. propose d'identifier Cuchulin au bûcheron figuré sur les bas-reliefs de Paris et de Trèves, le dieu Lug au Mercure des bas-reliefs gaulois, et Dond de Cualnge au Tarvos Trigaranos du Musée de Cluny. Dans l'introduction copieuse qu'il a placée en tête de ce premier fasc. de sa traduction, il ajoute à ces hypothèses quelques ingénieux rapprochements entre Cuchulin et les Cyclopes grecs, le Taureau de Cooley et le Minotaure.

Cette introduction contient en outre, pour l'histoire de la religion celtique, des études sur les procédés de divination dans la religion druidique et de nouvelles considérations sur le rôle de la confrérie des *filid* pour la constitution du trésor épique du monde celtique.

P. A.

R. P. DELATRE. **Le culte de la Sainte Vierge en Afrique d'après les documents archéologiques**, Paris-Lille, Desclée, De Brouwer, 1907, un vol. 8° de vi-232 p. illustré. — Le P. Delatre nous donne ici un précieux relevé de toute une série de ses découvertes. Son étude se divise en deux parties : monuments antérieurs au vi^e siècle (c.-à-d. à la destruction de Carthage par les Arabes en 698) ; monuments postérieurs au vi^e siècle. Dans la première catégorie se placent : un bas-relief en marbre blanc représentant la Vierge entourée de prophètes et de l'ange Gabriel, un bas-relief de l'apparition de l'ange aux bergers, des figures d'orantes (on sait que la Vierge dans l'art primitif chrétien est souvent représentée en figure d'orante, surtout sur les objets de petite dimension, bas-reliefs, mosaïques, figures sur vases de plomb), une stèle funéraire carthaginoise, des statuettes de terre cuite représentant presque toutes la Vierge allaitant l'Enfant Jésus, des carreaux de terre cuite sur lesquels sont figurées des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, quelques-uns portant une invocation à Marie ; des plombs de bulles portant l'image de Marie avec l'Enfant-Jésus ou en orante ; enfin le bas-relief de Cherchell découvert en 1889 représentant l'adoration des Mages et qui fait maintenant partie des collections chrétiennes du Louvre. Pour la période postérieure à 698, M. D., après une intéressante introduction sur le culte de la Vierge en terre africaine, décrit une médaille avec invocation en arabe, une statuette de la Vierge trouvée à Tebessa, une statuette découverte dans le village de l'Ariana, situé au fond de la plaine de Carthage ; une statue de bois trouvée à la Manouba, non loin de Carthage, et représentant la Vierge des Sept Douleurs, et un certain nombre de monnaies mariales, monnaies d'argent de la république de Gênes. Accessoirement M. Delatre donne la description et propose l'origine d'un grand nombre de monuments moins importants, mais à l'étude desquels l'historien du christianisme africain trouvera sûr profit.

P. A.

Dr JOHANNES DREHMANN. — **Papst Leo IX und die Simonie**. Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. gr. 8° de iv-96 pages. — Le professeur Goetz de Tübingue a entrepris la publication, sous le titre assurément compréhensif de *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, d'une série d'ouvrages qui caractérise en ses différents moments « die Entwicklung des geistigen Lebens dieser Zeiten » sans pour cela se risquer dans des synthèses littéraires. Du premier de ces livres, dû au Dr Ludwig Zoepf : *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, nous aurons bientôt à parler plus longuement. Nous ne saurions manquer de signaler aussi le second volume déjà paru : *Papst Leo IX und die Simonie*, par M. Johannes Drehmann. On s'est trop habitué à représenter Léon IX comme le docile instrument d'Hildebrand pour l'exécution de son plan de réformes. M. D. ne nie pas l'aide apportée par le futur Gré-

goire VII à la vigoureuse action antisimoniacque menée par Léon IX dès les premières années de son pontificat, mais il ne fait pas d'Hildebrand le promoteur et le modérateur de cette action ; il montre la pensée de Léon IX s'affirmant très personnelle dans une série de décisions conciliaires à partir de la réunion synodale de Rome en 1049. Il met aussi en relief les premières manifestations d'indépendance pontificale à l'égard d'Henri III « faiseur de papes » et dégage ce qui, dans la lutte contre la simonie, peut être reconnu comme « *vorstadium* » de la querelle des investitures.

P. A.

M. HEIMBÜCHER. — **Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche.** 2^e édition, considérablement modifiée. Paderborn. Ferd. Schöningh, 1907, 3 vol. 8^o de VIII-523, VIII-629, VIII-655 pages. — Ce très estimable manuel répond aux exigences de la critique moderne et n'est pas, comme tant d'ouvrages annoncés sous un titre analogue, un démarquage plus ou moins habile, mais rarement utilisable, de l'œuvre qui fit le renom de Pierre Helyôt. M. Heimbücher consacre le premier volume à la famille bénédictine, le second aux ordres mendiants et en général à tous ceux qui suivent la règle de S. Augustin, le troisième à l'histoire de la Société de Jésus. Ce ne sont là, est-il besoin de le dire, que les grandes divisions de ce manuel ; les plus récentes congrégations, innombrables et dont plusieurs ont déjà une histoire et une action qui sollicitent l'étude impartiale, sont indiquées et leurs origines racontées et coordonnées. Si les historiens qui se sont spécialisés dans l'étude de chaque ordre donnent à l'œuvre du Prof. Heimbücher un témoignage d'estime aussi complet que celui que lui adressent les érudits de l'école franciscanisée actuelle, ce livre a bien des chances de devenir classique dans l'historiographie religieuse. Cf. en effet *Archivum Historicum Franciscanum*, fasc. II et III de l'année I, pp. 449-462 l'art. du P. Michal, *Bibl. O. F. M.*

P. A.

J. C. BROUSSOLLE. — Cours d'Instruction religieuse. **La Religion et les Religions.** Seconde partie : Les Religions. Paris, Téqui, 1909, 1 vol. in-12 de 383 pages. — Ce livre ne dissimule pas son caractère confessionnel : « Après avoir parlé, dans le premier groupe de ces leçons, de la religion en général, puis de la religion révélée, qui seule peut être la vraie religion, c.-à-d. une religion divine, nous passerons rapidement en revue, dans la deuxième partie des cours, les autres religions. Nous les appelons, de façon générale, les fausses religions ». « L'histoire des religions a son intérêt et aussi son utilité, bien qu'elle soit quelque peu dangereuse ». Tout au long de son livre, M. Broussolle s'occupe de déterminer la valeur relative de chacune des religions en prenant, cela s'entend, pour point de comparaison, l'éthique et la

métaphysique de l'Église catholique. Dans une de ces religions il découvre « un certain monothéisme », une « morale individuelle qui nous étonne par la pureté de ses manifestations », dans une autre « une incohérence dogmatique » qui aboutit au « scepticisme » etc. Méthode toute subjective, réunion d'arguments d'apologétique, mais qui témoignent de lectures très vastes et tout à fait au courant de la littérature scientifique.

P. A.

D. HENRI QUENTIN, bénédictin de Solesmes. — **Les martyrologes historiques du moyen âge.** Étude sur la formation du martyrologe romain. — Paris J. Gabalda, 1908. 1 vol. 8° de xiv-741 pages. — Ce livre fournira un excellent instrument aux recherches poursuivies dorénavant sur l'hagiographie du haut moyen-âge. M. H. Q. résume ainsi les résultats nouveaux auxquels il est arrivé dans ses recherches sur les sources d'Usuard : « Les exemplaires de l'œuvre de Bède ont été divisés en deux familles distinctes ; nous avons mis au jour le martyrologe lyonnais du ms. latin 3879 de la Bibliothèque Nationale, reconnu le martyrologe attribué par Adon et Usuard à Florus de Lyon, et constaté qu'il en avait existé au moins trois états successifs. La connaissance du martyrologe de Florus une fois acquise, il nous a été possible de critiquer avec sûreté le singulier document connu sous le nom de Petit Romain et nous l'avons restitué à son véritable auteur qui n'est autre qu'Adon de Vienne. Enfin, nous avons établi l'existence de trois éditions successives de l'ouvrage d'Adon lui-même ». Se plaçant à un point de vue strictement scientifique, M. H. Q. donne de l'œuvre de Bède, des hagiographes lyonnais, d'Adon de Vienne, des analyses critiques qui paraissent définitives. Au point de vue de l'histoire des idées religieuses retenons ce résultat : Benoît XIV, traitant de l'infaillibilité des Souverains Pontifes dans les sentences de canonisation, affirme que l'infaillibilité du jugement pontifical n'est engagée par l'insertion de noms de saints au martyrologe romain que dans le cas de canonisation proprement dite. Or les recherches de M. Quentin lui permettent d'aller plus loin encore : « Le dernier caractère qui en ressort pour nos textes, caractère qui cette fois s'applique à tous sans exception, est précisément celui d'être des œuvres essentiellement privées. Non seulement l'autorité pontificale, mais les autorités épiscopales elles-mêmes ne sont jamais intervenues pour diriger les choix des compilateurs... Chaque rédacteur garde son entière liberté pour l'élection des personnages qu'il juge à propos d'insérer dans son œuvre. Assurément, dans beaucoup de cas, le saint ainsi introduit, d'autorité privée, dans le livre qui va chaque jour grossissant, est déjà en possession d'un culte régulier, mais il y en a d'autres aussi où le rédacteur cherche avant tout à combler tant bien que mal un jour demeuré vide et où il n'a d'autre source qu'un récit sans valeur, ou même, si l'on veut, une source historique, mais insuffisante pour permettre d'affirmer la réalité du culte »

• (pp. 688-89).

P. A.

Bibliographie nationale suisse. Fasc. V, 10^e S. — **Confession israélite et la question des Juifs.** — Berne. K. J. Wyss. 1907. 1 vol. 8^e de viii-104 pages. — Nous avons eu récemment (Revue, t. LVIII, p. 152) l'occasion de signaler à nos lecteurs la très utile « Bibliographie nationale suisse » à propos d'un important fascicule de cette collection, dû à M. le prof. Fr. Heinemann, de Zurich, et consacré à la littérature relative aux groupes hétérodoxes et au pouvoir coercitif de l'Église en Suisse. Le présent fascicule, sensiblement moins considérable, a été rédigé par le « Bureau de la Commission centrale pour la bibliographie suisse », mais les auteurs nous avertissent, dans l'Avant-propos, du concours efficace qu'ils ont reçu, pour la constitution de cette bibliographie, de M. le grand rabbin Wertheimer. Tout ce qui concerne l'établissement et la situation actuelle des Israélites dans les cantons suisses est catalogué avec un soin méticuleux; de même pour les livres ou brochures ayant trait à l'antisémitisme ou au sionisme; mais ce petit volume, qui ne se donne que pour une bibliographie locale, a des richesses inattendues: les sémitisants y trouveront un bon relevé des publications parues en Suisse sur la religion ancienne d'Israël, et cette liste est assez copieuse, vu l'importance de la seule activité historique et exégétique de Genève, de Zurich ou de Bâle (v. surtout pp. 33-40).

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

V. FAUSBÖLL. — L'éminent orientaliste danois s'est éteint le 3 juin dernier à Copenhague, âgé de 87 ans. Nous empruntons au *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1908) les termes de cette note biographique. Né le 22 septembre 1821, Fausböll étudia d'abord la théologie, mais il ne tarda pas à se tourner vers la philologie iranienne. Après avoir appris le sanskrit sous la direction de Westergaard, il s'attaqua au pâli. La Bibliothèque royale de Copenhague possédait une riche collection de manuscrits pâlis qui lui avaient été donnés par Rask en 1823. Malheureusement les instruments de travail faisaient défaut et l'étudiant n'avait guère à sa disposition que la grammaire de Clough. Grâce à un travail opiniâtre, il vint à bout de toutes les difficultés, et, en 1855, il publiait le texte du *Dhammapada* avec une traduction latine. Encouragé par Childers et Weber, il entreprit ensuite sa magnifique édition du *Jâtaka*, qui parut en 7 volumes, de 1877 à 1897. Son dernier travail fut un tableau de la mythologie indienne d'après le *Mahâbhârata* (1903). Fausböll a été, avec Childers, le véritable fondateur des études pâlies : philologue excellent et travailleur intrépide, il a élevé un monument impérissable qui mérite l'admiration et la gratitude de tous ceux qui s'intéressent à l'indologie et à l'histoire religieuse.

EDMOND STAPFER. — M. Edmond Stapfer, doyen de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, est mort le 13 décembre à l'âge de 65 ans. Il avait été élève de la Faculté de Montauban, puis avait travaillé en Allemagne auprès de Beck et de Tholuck. Plus théologien qu'exégète, il ne s'était essayé aux recherches scripturaires que dans de rares occasions ; pourtant l'une de ses thèses avait pour sujet la composition de l'Évangile de Marc (*De extrema parte Evangelii Marci*, Tours, 1872, 8°). Il semble d'ailleurs que toute son activité scientifique ait été constamment attirée par un problème unique et multiple : l'étude de la pensée de Jésus, tantôt étude d'analyse interne (*La pensée de Jésus sur ses miracles*, Toulouse, 1868, 8°. — *Jésus de Nazareth et le développement de sa pensée sur lui-même*, Paris, 1872, 8°. — *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*, Paris, 1896-98), tantôt étude de milieu moral et historique, de réactions du milieu sur Jésus ou de Jésus sur son milieu (*Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Tours, 1886, 8°. — *La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavi-*

vius Josèphe et les Talmuds. Paris, 1885 et 1892. 8°). — D'une extrême puissance de travail, il menait de front l'exercice d'un ministère pastoral actif et de son enseignement dogmatique. Il était entré en 1872 comme maître de conférences à la Faculté de Théologie de Paris ; il en était élu doyen en 1902 après le court décanat de M. Ménégoz qui avait succédé au toujours regretté Auguste Sabatier. Philosophe religieux ou historien du premier christianisme, Edmond Stapfer ne se posa jamais en novateur ; mais il défendit avec une ferme conscience et un talent solide les positions doctrinales ou scientifiques conquises par d'autres que par lui.

P. A.

DÉCOUVERTES

Trépanation, peut-être rituelle, observée sur les momies royales en Égypte. — Dans le *Journal des Débats* du 30 décembre 1908, M. G. Maspero signale les résultats les plus saillants d'un examen médical et anthropologique auquel viennent d'être soumises les momies, conservées au musée du Caire, des Pharaons des XIX^e et XX^e dynasties. La plupart de ces momies ont été mises à mal par les chercheurs de trésors qui, de tout temps, ont pillé la nécropole thébaine. Dans l'antiquité, quand les gardiens des tombes royales s'apercevaient du méfait, ils s'empressaient d'y remédier, comme ils pouvaient, dans l'intention d'assurer au mort une vie normale dans l'autre monde. C'est ainsi que Ramsès VI, ayant eu la main droite arrachée et emportée par des voleurs qui voulaient la dépouiller de ses bagues à loisir, se la vit remplacer par celle d'un autre cadavre. « Peut-être la substitution ne lui fut-elle pas agréable car c'était une main de femme dont la délicatesse jure avec l'ampleur de celle qu'il avait conservée : que devint ce Pharaon manchot parmi les monstres qui infestaient les routes de l'Hadès ? Nous l'avons remonté, tant bien que mal, plutôt mal que bien et nous l'avons couché dans un des compartiments les plus inaccessibles de nos armoires, mais il inspire une crainte superstitieuse à nos gens de service. Ils se racontent entre eux qu'il se lève la nuit et qu'il parcourt le musée d'un pas incertain à la recherche du membre qui lui manque. Il est l'un des plus fâcheux parmi les *afrites* qui bantent nos galeries à partir du moment où nous avons fermé les portes : personne ne les a vus encore, mais on les entend quelquefois lorsque l'on fait des rondes de nuit et ils manifestent leur mauvaise humeur d'être dérangés pendant les heures qui leur appartiennent, en culbutant les chaises ou en frappant à grand bruit sur les vitrines. »

Toutefois, l'état de conservation est généralement suffisant pour permettre nombre de constatations intéressantes, notamment celle-ci :

« Un trait commun à presque tous, c'est la présence au sommet du crâne d'un large trou à peu près triangulaire qui fut pratiqué chez les uns au cours

de l'embaumement, chez les autres pendant les derniers instants de l'agonie ou immédiatement après la mort : les bords de la plaie montrent, en effet, qu'au moins sur Ramsès V l'opération fut faite lorsque les tissus étaient encore mous et plastiques. On n'en saisit pas bien l'intention, mais je pense qu'on ne se trompera guère si on l'explique par une nécessité religieuse. Les maladies étaient causées par l'invasion d'un esprit mauvais : il se glissait dans le corps par le nez, par la bouche, par les oreilles, et le malade qui n'avait pas la force de l'expulser était forcément condamné. Chez certains peuples, l'esprit possesseur se réfugie dans le cerveau lorsqu'il a tué son homme, et on ne le déloge de sa retraite qu'en lui frayant une voie à travers la boîte crânienne. Est-ce pour lui permettre de s'en aller que les embaumeurs percèrent la tête des Pharaons ? Il se pourrait d'ailleurs que cette opération ne fût plus sous les Ramessides qu'une manipulation sans valeur précise ; on continuait à traiter les morts du temps présent d'après la formule des âges primitifs, mais on ne s'inquiétait plus de comprendre les raisons pour lesquelles la formule avait été établie. Je n'ai pas remarqué que les momies privées eussent subi ce genre de trépanation : était-elle particulière aux souverains, et l'origine doit-elle en être reportée à quelque épisode encore inconnu du mythe d'Osiris ou d'Horus ? »

Dédicace bilingue au dieu minéen Wadd, trouvée à Délos. — Les fouilles si consciencieusement poursuivies à Délos par l'École française d'Athènes, grâce aux libéralités du duc de Loubat, ont fourni un document unique jusqu'ici : un autel de forme tronc-conique portant une dédicace bilingue minéo-grecque au dieu Wadd, faite par deux habitants de l'Arabie méridionale venus sans doute à Délos, vers le milieu du ¹^e siècle avant notre ère, pour les besoins de leur commerce. Le texte grec est particulièrement intéressant : *Ὀδδου, Θεοῦ Μινιαίων. — Ὀδδῶφ ; « (Autel) de Oddos, dieu des Minéens. A Oaddos ». M. Clermont-Ganneau qui publie et commente ce texte (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 546-560) ne croit pas que les deux formes du nom divin soient le fait d'une erreur de lapicide, car l'arabe a conservé le souvenir d'une double vocalisation *Wadd* et *Woudd*.

Fouilles à Adulis. — Dans les *Monumenti Antichi* publiés par la *Reale Accademia dei Lincei*, t. XVIII (1908), p. 437-572, M. R. Paribeni rend compte des fouilles qu'il a conduites, avec l'aide de M. Fr. Gallina, à Adulis dont les ruines sont englobées aujourd'hui dans la colonie italienne de l'Erythrée. Quatre périodes ont été déterminées dans le développement de la ville antique. La première est antérieure à l'époque ptolémaïque et remonte jusqu'à des temps indéterminés ; la deuxième est gréco-romaine avec cultes païens ; la troisième est chrétienne et disparaît brusquement à la suite d'une catastrophe ; la quatrième, également chrétienne, n'a laissé que des traces misérables. A la deuxième période se rapporte une construction dont la base affecte la forme d'un large tronc de pyramide rectangulaire et à gradins que M. Paribeni consi-

dère comme un autel consacré au culte solaire. Non sans une certaine hésitation, que justifie la distance dans le temps et dans l'espace et que le lecteur partagera en l'absence de trouvailles caractéristiques, le savant archéologue penche pour voir dans ce monument une influence chaldéenne et une imitation des ziggurat.

Zeus Olbios en Mysie. — Un bas-relief votif trouvé près de Panderma et entré récemment au musée impérial ottoman, offre une curieuse représentation de Zeus Olbios que publie Edhem Bey (*Bulletin de corresp. hellénique*, t. XXXII (1908), p. 521-528). Le dieu est figuré debout, vêtu d'une tunique et de l'himation, s'appuyant à un sceptre de la gauche et versant, de la droite, une libation sur l'autel. A ses pieds se dresse un aigle. Le dieu porte la barbe et de longs cheveux. Sur la tête, deux cornes se recourbent comme celles d'un bœuf. D'autre part, le fronton de ce relief est orné d'une tête de taureau. Enfin, au-dessous de la figure principale, est sculptée une scène de sacrifice. Edhem Bey rapporte ce monument au premier siècle avant notre ère. Ce type divin, en cette région, est nouveau et vraisemblablement indigène.

R. D.

La Revue Africaine (n° 269, 2^e trimestre 1908) a publié, de notre éminent collaborateur M. Salomon Reinach, un article intitulé *Bas-reliefs énigmatiques* qui soulève d'intéressants problèmes d'histoire ou tout au moins d'iconographie religieuse. Il a trait à un groupe de monuments : une urne de marbre (urne de Vienne), deux coffrets en pierre, trouvés, l'un à Essarois (Côte-d'Or), l'autre à Volterre — enfin un bas-relief provenant de la Condamine et dont le moulage est maintenant au Musée de Saint-Germain. Tous portent des représentations de scènes et de personnages d'apparence religieuse, d'étranges sacrifices à des idoles ignorées, des gestes qui semblent rituels, des figures d'un symbolisme indéchiffrable — et aussi quelques caractères dont une lecture tout hypothétique a été proposée par Hammer qui, le premier signala le vase de Vienne et les deux coffrets à l'attention des archéologues (1818). Selon lui, ces trois monuments auraient appartenu aux Templiers et auraient servi à la célébration des rites mystérieux décrits dans les aveux que la torture arracha aux chevaliers lors de leurs procès. De même pour Mignard, membre de l'Académie de Dijon, qui traita de ces monuments en 1852 et 53. Les travaux de Gmelin et de H. C. Lea ont fait justice des légendes relatives au culte secret et aux orgies infâmes des Templiers ; mais déjà en 1869 M. Loiseleur, dans une note sur les coffrets de pierre, qui, de la collection du duc de Blacas étaient passés au Musée Britannique, niait que les scènes représentées sur les deux monuments eussent quelque rapport avec le culte des Templiers ; il y voyait des monuments gnostiques et ophiti-ques, remontant au xiv^e siècle et peut-être dûs à des sectaires druses. M. Pfeiffer (*Zeitschrift f. Kulturgeschichte*, t. IV, 1897, p. 385 et suiv.) a cru expliquer les tableaux du coffret d'Essarois en les rapprochant de ce que nous

ont appris S. de Sacy, F. Perrier et Chvolson touchant les rites mystérieux des Ismaélites et des Sabéens, continuateurs du gnosticisme de Bardesane; le coffret de Volterre, tout en lui semblant étroitement apparenté au coffret d'Essarois, lui paraît devoir être attribué aux Druses, à cause de l'image du veau qui se trouve sur l'une des faces et correspond peut-être à une idole des Druses. Or, M. Reinach, bien que s'abstenant de formuler une opinion sur l'origine religieuse des scènes rituelles représentées sur les coffrets, affirme, en s'appuyant sur les connaissances précises que nous ont apportées les travaux de M. R. Dussaud, que rien de ce qu'on sait sur les Nosairis et leurs rites ne justifie, même dans la plus faible mesure, l'attribution des bas-reliefs des coffrets Blacas à des sectaires syriens. Il montre aisément combien est légère l'hypothèse de M. Pfeiffer suivant laquelle les Templiers auraient rapporté ces coffrets d'Orient « pour leur intérêt artistique ou scientifique ». MM. Loiseleur et Pfeiffer ignoraient la destinée de ces coffrets après la vente Blacas et ne les jugeait que d'après les lithographies quelque peu « interprétées » qui en avaient été publiées par MM. Hammer et Mignard. M. Salomon Reinach a pu retrouver les coffrets Blacas au Musée Britannique et les photographies excellentes que renferme son article permettent de préciser les termes de ce très curieux problème iconographique.

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES.

En étudiant *La religion et l'art dans l'Égypte ancienne* (*Revue des Idées*, 15 nov. 1908 et tirage à part), M. George Foucart recherche les répercussions de la statuaire sur le culte en Égypte.

C'est un fait reconnu aujourd'hui que l'art, à ses débuts, n'a eu d'autre but que de concourir à des cérémonies magiques ou religieuses. L'Égypte en offre un exemple remarquable. Les artistes de la vallée du Nil ont cherché soit à assurer le culte des dieux, soit à permettre au mort une heureuse vie d'outre-tombe. Ces principes que nul plus que M. Maspero n'a contribué à établir sont pris comme point de départ. L'auteur prend position contre le totémisme égyptien dont M. Van Gennep a montré ici même les lacunes (*RHR*, 1908, II, p. 42 et suiv.). M. G. Foucart ne peut, dans ce bref article, qu'indiquer certaines directions que, selon lui, le développement de la statuaire imposa aux idées religieuses égyptiennes. « Les exemples sont nombreux, dit-il, qui prouvent comment les exigences de ce culte (des statues) ont contribué à préciser ou à développer un certain nombre de concepts religieux. »

— Où Aphrodite a-t-elle trouvé le corps d'Adonis ? se demande M. S. Me-nardos dans *Journal of Hellenic Studies*, 1908, p. 133-137. Il y répond en

corrigeant l'Ἄργος πόλις à Chypre en Ἄρσος et en remarquant qu'en chypriote ancien et moderne ἄρσος a la valeur de ἄλσος.

— Le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* fondé par Ch. Daremberg touche à sa fin sous la direction de M. Edmond Saglio et avec l'actif concours de M. Edmond Pottier : le 41^e fascicule (*Radius-Sacrificium*) a paru dans le courant de cette année. Les articles qui intéressent l'histoire des religions sont nombreux et importants. Sous le titre *Religio*, M. Toutain expose le sentiment religieux en Grèce et à Rome ; sous *Ritus*, les rites propitiatoires, les rites divinatoires et les rites des mystères ; sous *Sacra*, les cultes privés et les cultes publics. MM. Legrand et Toutain, le premier pour la Grèce, le second pour Rome, traitent l'article *Sacerdos* et M. Chapot le *Sacerdos Provinciae*. MM. Legrand et Toutain se partagent encore l'important article *Sacrificium* ; le premier passe en revue dans le monde grec l'intention du sacrifice, la matière du sacrifice (offrandes sanglantes et non sanglantes dont les libations et les parfums), enfin les rites du sacrifice. Le second se propose : 1^o d'examiner successivement les libations, les sacrifices d'animaux, les sacrifices humains ; 2^o de déterminer quelles étaient les conditions extérieures nécessaires pour qu'un sacrifice fût valable ; 3^o de rechercher quelle était la véritable signification des sacrifices à Rome. Les deux derniers paragraphes doivent figurer dans la prochaine livraison ; mais il apparaît que cette double et importante monographie est traitée du point de vue strictement historique. Dans l'article *Sabazius*, M. Fr. Cumont résume les travaux qu'il a consacrés au dieu thraco-phrygien, notamment son étude sur *Sabazius et le Judaïsme* dans lequel il montrait l'influence des colonies juives établies par les Séleucides en Asie Mineure.

Signalons, enfin, un curieux article *Regnum-Rex* rédigé depuis nombre d'années par Fustel de Coulanges et inséré sans changement. Le caractère sacerdotal de l'ancienne royauté y est fortement marqué.

— La 57^e livraison de l'*Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie* de Roscher a paru en septembre 1908. On y trouve un article sur *Psyche* d'Otto Waser où sont exposées les traditions littéraires avec comparaison entre la conception homérique et celle des non-civilisés et où sont décrites les diverses représentations figurées : l'âme-oiseau, les εἰδωλα, Psyché en tant que papillon auquel se rattache le groupe Psyché et Eros. Citons encore les articles *Ptoios* (Höfer), *Pudicitia* (R. Peter), *Pygmaien* (importante notice d'Otto Waser), *Pygmalion* (Türk) avec note de Hüsing qui affirme que le nom est phénicien et a qualifié d'abord un dieu ; mais le document phénicien le plus important — dédicace à Astarté et à Pygmalion trouvée à Carthage — n'est pas cité et l'on s'en tient au *Phœnic. Glossar* de Bloch ; enfin, *Pyrrha* (Weizsäcker).

— Dans le fascicule d'octobre 1908 (tome XI, fasc. 4) de l'*Archiv für Welt-*

gionswissenschaft, M. Rudolf Hirzel continue son étude, *der Selbstmord*, par l'histoire du suicide dans l'antiquité grecque, à l'époque romaine et chez les premiers chrétiens. — M. Max Förster, *Adams Erschaffung und Namengebung*, reprend un passage de l'Enoch slave, interpolé dans des manuscrits sud-slaves de l'« Entretien des trois Saints » et publié par M. Jagić. D'après ce fragment, Adam aurait été créé de huit parties (terre, mer, soleil, nuages, vent, pierre, lumière du monde et Saint-Esprit) et son nom tiré des termes grecs désignant les quatre régions du ciel. M. Förster a retrouvé, presque mot pour mot, ce récit dans un texte latin jadis très répandu dans l'Europe occidentale. Il en suit la diffusion dans les diverses littératures européennes et montre que là où l'on cherchait les vestiges d'une ancienne cosmogonie des Germains, il n'y a, en réalité, qu'un écho des conceptions judéo-helléniques. — M. Martin P. Nilsson étudie *das Ei im Totenkult der Alten*. Des œufs ont été trouvés dans les tombes en Grèce et en Etrurie. Sur les monuments figurés, l'œuf est mis en relation avec les morts héroïsés ou avec les divinités chtoniennes. A l'hypothèse de Poulsen qui attribue une valeur aphrodisiaque à l'œuf comme à la grenade, M. Nilsson préfère l'explication de Dieterich qui reconnaît dans le don de la grenade, de l'œuf et des grains de blé, l'idée de régénération. L'œuf renferme de la force vitale à haute tension qui se transmettra au mort et le ranimera, tout comme le sang du sacrifice. La même idée, quoique avec des manifestations différentes, a conduit les peuples germaniques à utiliser l'œuf dans les rites agraires et dans les rites du mariage. — M. Carl Meinhof donne un bulletin des religions africaines.

— La publication d'un minuscule vase grec en forme de chouette, fournit à M. Edmond Pottier l'occasion d'étudier les rapports entre Athéna et cet oiseau (*Bulletin de corresp. hellénique*, 1908, p. 529-548). Quelle est la raison de cette association et à quelle époque remonte-t-elle ? Le savant conservateur du Louvre admet, avec plusieurs mythologues, que l'Athéné classique combine l'Athéné Ergané « pacifique, agraire, issue des travaux des champs, protectrice de l'olivier, patronne des femmes laborieuses, et l'Athéné guerrière de la tradition homérique ». Certaines plaquettes en terre cuite montrent la chouette munie de bras humains et filant la laine : ce serait Athéna Ergané. Ainsi, derrière l'imposante mythologie aristocratique et guerrière, on saisit la religion populaire « où subsiste obstinément l'adoration de l'animal. Si jamais Athéné fut une déesse-chouette, comme le croyait Schliemann, n'est-ce pas en tant qu'Ergané qu'elle devait s'incarner dans l'oiseau qui fuit le bruit et l'éclat du jour, qui vit retiré et craintif, qui vole dans la nuit pendant que tout dort?... » Le culte d'Ergané est très ancien en Attique et M. Pottier pense que la chouette lui fut associée dès une haute époque. Il se rencontre avec M. Paul Girard pour attribuer à l'épithète γλαυκῶπις le sens de « à face de chouette », perpétuant le souvenir d'une très ancienne déesse-chouette locale.

R. D.

— M. Paul Sabatier a donné, le 30 avril de cette année, au palais Madama de Turin une conférence en français sur le caractère de saint François d'Assise. Les paroles de l'éminent biographe du Poverello ne nous sont connues que par le compte rendu qu'en a donné (n° du 1^{er} mai) le *Corriere della sera*, de Milan et nous ne saurions garantir l'authenticité absolue de ce qu'a transmis ce reportage téléphonique; mais les conclusions de M. Sabatier nous apparaissent comme trop neuves émanant de lui et appelées à modifier trop sensiblement l'idée que ses lecteurs s'étaient formée de saint François pour que nous ne reproduisions pas — en le résumant — ce compte rendu, si imparfait qu'il puisse être (V. aussi *Archiv. francisc.*, fasc. II-III, p. 480). L'originalité du saint consiste surtout en un effort constant de l'esprit pour imiter le Christ et arriver ainsi à la propre perfection en supprimant autant qu'il est possible le vieil Adam pour s'approcher de cette figure idéale du régénérateur que saint Paul appelle le second Adam. La grande originalité de saint François fut donc son catholicisme. Il fut catholique comme peut-être personne ne l'avait été avant lui et comme bien peu le furent après lui. L'idée païenne de la propriété se transforme chez lui en un rigide critérium de devoir et de responsabilité pour l'emploi que chacun fait de son propre avoir et de ses propres moyens. Il recommanda à ses disciples de ne rien posséder sur terre; pourtant ses frères ne furent pas un ordre de mendiants, mais bien un ordre laborieux; ils ne devaient rien avoir en propre pour leur satisfaction égoïste, mais ils devaient tout conquérir par le travail pour donner aux pauvres présents et à venir. Sous cet aspect, en lui et par lui l'Église fait effort pour éliminer graduellement la vieille notion païenne de la propriété, et sa prédiction fut le premier éclair précurseur d'une civilisation qui n'est pas encore née.

Mais la figure du Poverello est encore plus surprenante lorsqu'on examine sa foi : « Saint François avait la sensation de marcher, et en même temps il sentait que l'Église l'attendait à chaque détour du chemin pour lui donner le désir, la force et aussi le programme d'un nouveau progrès; il se sentait fils de cette éducatrice séculaire; fils, non pas esclave. De là, un double caractère dans son catholicisme : profondément soumis, parfaitement libre. Ceux qui nous disent que saint François a obéi ont raison; ceux qui nous disent que saint François a parlé haut, que son testament est un des plus énergiques documents individualistes qu'il y ait dans l'histoire de l'Église ont aussi raison. Dans l'heure la plus angoissée de sa vie il a écrit : « Postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam Sancti Evangelii ». — L'orateur démontre que saint François ne fut pas un instrument passif aux mains de la hiérarchie ecclésiastique : il évoque la figure d'Innocent III et ses colloques avec le Poverello où celui-ci donnait « lumière et conseil » au chef de l'Église. L'autorité ecclésiastique était alors conçue comme un concours de forces, une association de volontés; chacun avait non seulement le droit, mais le devoir de prévenir l'Église lorsqu'il apercevait quelque péril à l'horizon. La

soumission à l'Église était, chez saint François, active, joyeuse, c'était plus une adhésion qu'une soumission ; adhésion d'un fils qui sait d'avance que son père a raison, mais chez lequel ne peut naître l'idée qu'il doit obéir sans comprendre, qu'il est nécessaire, normal, d'« obéir dans les ténèbres » ; il ne croit pas faire injure au père en lui révélant ses besoins, en lui donnant un avertissement solennel.

La parabole de la belle dame du désert aimée du Roi, que saint François raconte à Innocent III, pour lui faire approuver sa règle, la résistance de sainte Claire à Grégoire IX et Innocent IV qui voulaient tempérer la règle franciscaine sont pour P. Sabatier la démonstration du double effort de l'individu qui n'abdique pas sa personnalité et n'est satisfait que le jour où il peut verser son travail personnel dans l'œuvre collective, et de l'autorité sociale qui accueille, non sans examen et sans preuve, l'aide de l'individu.

— Le Dr Paul Carus emploie une science qui est réelle à des buts extrascientifiques, mais dont on ne saurait nier l'élévation. Il ne faut prendre ses « *Chinese Thought* » (Chicago, Open Court publishing Company) que comme un livre de vulgarisation et presque d'apostolat. En terre américaine l'homme jaune est pour la foule le patient envahisseur à la pensée mystérieuse et redoutée. M. Carus s'est proposé de faire connaître cet esprit : on ne peut vraiment dire qu'il en ait dans ce but éclairci tous les recoins. Quelques pages sont consacrées à la littérature religieuse chinoise. L'occultisme et le symbolisme zodiacal occupent une moitié de ce petit volume. Est-ce bien là « the necessary material for psychological appreciation of the Chinese » ?

— Nous recevons le programme et un numéro spécimen de la « *Rivista di Scienza-Scientia* » publiée à Bologne (Nicola Zanichelli), Londres, Paris, Leipzig. Elle s'annonce comme une « revue internationale de synthèse scientifique » « fondée en vue de contrebalancer les fâcheux effets des spécialisations scientifiques à outrance. Elle publie des articles qui se rapportent aux branches diverses de la recherche théorique, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, et qui tous sont d'un intérêt général ». Ce programme, disons-le, est fidèlement suivi, mais pas encore au profit de nos études ; nous ne bénéficions d'aucun des articles portés au sommaire de ce numéro. *Scientia* paraît quatre fois par an par livraisons de 200 à 220 pages. A partir de 1909 *Scientia* joint, à son texte principal, dans lequel chaque article paraît dans la langue de son auteur, un supplément renfermant la traduction française de tous les articles originaux allemands, anglais et italiens. Pour la France, les colonies françaises, la Suisse romande et la Belgique, les demandes d'abonnement doivent être adressées à la maison F. Alcan.

— Nous avons reçu les deux premiers fascicules d'une revue bibliographique qui se présente sous ce titre explicite : « *Bibliophoros decurrentis literaturæ* »

scientiæ catholicæ præcipuos in hoc genere libros exhibens quos omnis natio in dies affert una cum de operibus judiciis ex clarioribus periodicis excerptis vel a peculiaris disciplinæ professoribus prolatis ». Cette publication, éditée à Rome par la librairie Bratschneider et dirigée par MM. E. Schmitz et I. Sestili, paraît tous les trois mois. Elle est divisée en de fort judicieuses rubriques : littérature biblique, patristique, théologique, canonique, philosophique, historique, archéologique, liturgique, apologétique, sociologique, pédagogique, catéchétique, ascétique, mystique, d'érudition diverse. Malheureusement les rubriques promettent souvent plus qu'elles ne tiennent : les ouvrages qu'elles contiennent ont déjà subi une sélection trop prudente, et en outre ils se trouvent en nombre plus que restreint. Sous la rubrique : Eruditionis variæ libri, figure un seul livre ; c'est le t. I du *Kirchliche Handlexikon* de Hilgenreiner, Nisius et Schlecht. A la rubrique : « (libri) Theologici » est adjointe une sous-rubrique significative : « Theologiæ antimodernisticæ literatura ».

— Les Actes du Congrès d'Oxford viennent de paraître, édités par la Clarendon Press en deux volumes d'aspect presque luxueux (*Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, at the Clarendon Press. MCMVIII. 2 vol. gr. 8° de xii-327 et 457 pages). L'exécution typographique en est des plus soignées et on a très heureusement illustré de quelques photographies les mémoires pour l'intelligence desquels la documentation graphique était indispensable ou qui avaient été accompagnés de projections démonstratives. Cette innovation sera remarquée : faute d'illustrations les précédents congrès avaient risqué, dans la publication de leurs actes, de laisser *in abstracto* certains exposés de découvertes ethnographiques ou archéologiques. Mais Oxford laissa loin derrière lui les précédents congrès en fait d'innovations pratiques : que l'on songe qu'à la suite d'une communication de M. Seligmann sur le culte de la mort chez les Veddahs de Ceylan, un gramophone fit entendre des chants veddahs ! — En dehors des documents officiels, comptes rendus et discours de séances générales, indices etc., ces deux volumes contiennent les neuf adresses présidentielles des neuf sections, adresses dont nous avons dit le particulier intérêt, et 128 mémoires qui se répartissent comme suit : Non civilisés, 16 ; — Chine et Japon, 12 ; — Egypte, 9 ; — Sémites, 17 ; — Inde et Iran, 21 ; — Grecs et Romains, 15 ; — Germains, Celtes et Slaves, 7 ; — Christianisme, 18 ; — Méthodologie religieuse, 13.

— Notre collaborateur M. Maurice Goguel vient de publier une importante brochure sur un sujet qui devait tenter cet exégète historien que nos lecteurs connaissent et apprécient : *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau Testament*. Paris, Fischbacher, 1908, 32 p. gr. in-8°. — Entre la vie religieuse du judaïsme et la vie politique telle qu'elle était constituée avec la domination romaine, il y avait opposition et conflit violent ; dans la pensée de Jésus, il n'y a aucune antinomie du même ordre entre l'Évangile et la vie

politique ; la possibilité même d'un conflit est exclue par le fait qu'il n'y a aucun point de contact. « A César ce qui est à César » ; Jésus se tient sur un terrain nettement transcendant. Les premières communautés chrétiennes semblent être, comme le maître lui-même, complètement désintéressées de la vie politique. Tout autre est l'attitude de l'apôtre Paul citoyen romain et apôtre à Rome : on trouve chez lui deux ordres d'idées qui paraissent contradictoires et dont M. G. démontre la conciliation aisée. D'une part, dès cette vie le chrétien est citoyen du Royaume des cieux ; il vit comme un étranger sur la terre, ou mieux, il est crucifié au monde, et le monde est crucifié pour lui (Gal., 6, 14). La rupture entre le monde et lui, et, par suite, entre les autorités politiques de ce monde et lui, est donc complète. D'un autre côté, Paul affirme que le chrétien est, non seulement quoique chrétien, mais parce que chrétien, un citoyen entièrement soumis aux autorités politiques, un citoyen modèle pour qui les droits de l'autorité politique se justifient par la puissance même de Dieu (Rom. XIII). M. G. reconnaît dans les écrits deutéro-pauliniens une conception tout à fait analogue à celle de l'apôtre. La pensée paulinienne est précisée dans la seconde Ep. aux Thessaloniens (2, 1-12) où l'auteur montre τὸ κατέχον ou ὁ κατέχων, c'est-à-dire l'autorité romaine, maintenant l'ordre dans le monde, et ainsi empêchant la puissance du mal d'arriver au degré d'efflorescence nécessaire pour la manifestation de l'Antéchrist. L'intérêt de plus en plus grand que les Chrétiens portaient à la question des rapports avec les autorités politiques se manifeste dans le choix des épisodes dans le récit des Évangélistes. Chez Marc les épisodes où il est question des rapports avec l'autorité sont rares. Chez Matthieu se trouve encore une restriction formelle d'ordre théorique au principe de la déférence à l'égard des autorités politiques. Chez Luc, la tendance à concilier au Christianisme la bienveillance du monde romain est plus nette que dans n'importe quel autre évangile. Peu à peu le rôle joué par les Romains, et en particulier par Pilate, est modifié à mesure qu'on passe d'un évangéliste à l'autre, si bien que dans le quatrième évangile ce sont des Juifs et non pas des soldats romains qui sont les bourreaux de Jésus. Une préoccupation dominait l'esprit des narrateurs : présenter le récit de la Passion en expliquant le rôle des autorités romaines d'une manière telle que les Romains ne puissent plus trouver dans le fait de la condamnation de Jésus par Pilate un obstacle à leur conversion au christianisme. La préoccupation antijudaïque n'est encore qu'accessoire. Mais les mêmes tendances, les mêmes procédés d'apologétique se retrouvent encore plus fortement marqués dans les Actes. Dans ce récit les véritables adversaires de l'Évangile, ce sont les Juifs et nombreux sont les cas où les autorités romaines interviennent pour protéger les chrétiens, bons et paisibles citoyens de l'Empire, contre leurs adversaires juifs.

Ainsi, dans presque tous les livres du Nouveau Testament, nous trouvons les déclarations les plus bienveillantes, les avances les plus nettes qu'aucune société religieuse ait jamais adressées à un pouvoir politique étranger et de

religion différente. L'Apocalypse seule contient « quelques-unes des déclarations de guerre les plus formelles, il faudrait presque dire, tant elles contiennent d'hostilité, les plus haineuses que des consciences opprimées aient jamais adressées au pouvoir politique qui voulait les écraser ». On y reconnaît aisément l'écho des sentiments de l'âme juive. Le pouvoir romain est, pour l'auteur de l'Apocalypse, une puissance non pas indifférente à l'Évangile, mais hostile, persécutrice, satanique. Le châtement de Rome devient le fait central du grand drame eschatologique que décrit le voyant et qui est l'objet de l'attente anxieuse des Chrétiens.

— L'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, pour l'année 1908-1909 a paru il y a quelques semaines. Il contient comme tous les ans un rapport sommaire sur les conférences de l'exercice terminé et le programme des conférences de l'exercice en cours. Le mémoire original qui selon l'usage doit ouvrir cet Annuaire est dû cette année à notre collaborateur M. A. Foucher, directeur adjoint pour l'histoire des religions de l'Inde, et a pour sujet : *Une liste indienne des actes du Buddha*. « Le temps ne semble pas très éloigné, dit M. Foucher, où les progrès de l'archéologie bouddhique de l'Inde pourront s'affirmer, de la façon à la fois la plus certaine et la plus pratique, par l'établissement d'un répertoire à peu près complet des scènes figurées de la légende du Buddha. » M. F. compte pour ce résultat sur l'appui réciproque et constant que se prêtent les textes et les monuments en s'identifiant ou s'authentiquant mutuellement. « C'est à ce travail préparatoire d'inventaire et de classement que nous voudrions apporter une nouvelle contribution en empruntant à deux passages du *Divyāvadāna* et du *Mahāvamsa* les éléments d'un index biographique du Çākyamuni et en rapprochant des épisodes qu'ils énumèrent les représentations qui en ont été publiées. » Cet index occupe les pp. 4-27 ; et M. F. constate chemin faisant, « à quel point textes et monuments viennent d'un commun accord se ranger sous les mêmes têtes de chapitre. Rares sont les bas-reliefs conservés qui ne rencontrent pas immédiatement dans notre liste une étiquette appropriée ; plus rares encore sont les cas où nous n'avons pu mettre aucune image en face d'une de nos rubriques ». Cet index biographique du Buddha se trouve être du même coup un catalogue des motifs de l'art bouddhique. Il est à peine besoin de dire avec quelle compétence pareil relevé a pu être fait par l'indianiste à qui nous devons les Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde et sur l'art gréco-bouddhique du Gandhāra.

— M. G. Guérin, professeur au Lycée de Brest, a publié dans le *Bulletin de la Société académique de Brest* (année 1906-1907, t. XXXII) une étude sur l'évangélisation du Finistère (vi^e siècle) qui apporte une très utile contribution à la question des origines chrétiennes en Gaule, surtout de leur dernière période. M. G. corrige un certain nombre des erreurs de La Borderie (*Histoire*

de Bretagne, I). Il suit l'œuvre de saint Paul et de saint Tudual dans la conquête chrétienne du Léon, celle de saint Guénohé et des moines de Landévennec, de Corentin et de Gurthiern, dans l'évangélisation de la Cornouaille. Ce chapitre essentiel de l'histoire religieuse armoricaine se ferme à l'extrême fin du vi^e siècle. A ce moment le christianisme domine sans conteste dans le Léon, mais la Cornouaille cache encore des païens entre les monts d'Arrée et les Montagnes-Noires. De leur part la résistance était désespérée, mais ils étaient chaque jour plus étroitement enfermés entre les monastères de Quimperlé et l'évêché de Quimper, entre les petits ermitages des disciples de Tudual et de Guénohé, entre la grande abbaye de Landévennec et les nombreux *lanns* de Saint-Pol.

— La librairie Hinrichs peut enfin annoncer dans ses « *Wissenschaftliche Neuigkeiten* » l'achèvement de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de J. J. Herzog, refondue par le professeur A. Hauck. Cette œuvre qui honore grandement la théologie allemande contemporaine renferme la contribution d'environ 400 savants. Ses 21 volumes, en leur 17.000 pages gr. 8^e comportent plus de 4.800 articles à travers lesquels il sera nécessaire d'avoir, pour se diriger et surtout organiser des recherches fécondes, un moyen plus pratique que l'ordre chronologique machinal. Heureusement un copieux index est annoncé pour les environs de Pâques 1909 et complètera ce monument remarquable en montrant les moyens d'accès et d'issue.

P. A.

ERRATUM

Il s'est introduit, dans la dernière page de l'article de MM. Hubert et Mauss, publié dans notre numéro de septembre-octobre, quelques fautes d'impression qui nécessitent l'erratum suivant :

- P. 203, ligne 14, *amo ?* » = *amo ?* » (*Confessions*, X, 8)
 15, *discerem te.* » = *discerem te ?* » (*Ibid.* 37)
 17, *suum* = *sum*
 18, *quarentis*, = *quaerens*
eam ; ne que = *eam. Neque*
 19, *invenio quod* = *invenio, quod*
meminisssem. » = *meminisssem...* » (*Ibid.* 35)
 20, la mémoire c'est le tout = la mémoire, pour saint Augustin,
 est quelque chose de fort important ; c'est le tout
 22, *multiplicitas et hoc* = *multiplicitas ; et hoc*
 23, *sum.* » = *sum.* » (*Ibid.* 26)
 26, car son maître voyait = car comme son maître il verrait.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>S. Reinach.</i> Phaéthon	4
<i>F. Macler.</i> Formules magiques de l'Orient chrétien	9
<i>A. Van Gennep.</i> Totémisme et méthode comparative.	34
<i>H. Hubert et M. Mauss.</i> Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux	163
<i>S. Reinach.</i> Clelia et Epona.	317
<i>L. Massignon.</i> Les saints musulmans enterrés à Bagdad.	329

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>R. Basset.</i> Bulletin des périodiques de l'Islam (1903-1907)	77, 204
<i>P. Oltramare.</i> Le Congrès international des orientalistes à Copenhague.	233
<i>P. Alphandéry.</i> Le Congrès international d'histoire des religions à Ox- ford	238
<i>E. Reuterskiöld.</i> Les religions des non-civilisés au Congrès d'Oxford	339
<i>P. Oltramare.</i> Les religions de l'Inde et de l'Iran au Congrès d'Oxford.	352
<i>R. Dussaud.</i> Le sarcophage peint de Haghia Triada	364
<i>E. Combe.</i> Bulletin de la religion assyro-babylonienne (1907)	371

REVUE DES LIVRES

Anthropological Essays presented to E. B. Tylor (<i>A. van Gennep</i>)	100
<i>J. Benzinger.</i> Hebraeische Archaeologie (<i>R. Dussaud</i>).	111
<i>A. Jeremias.</i> Die Panbabylonisten (<i>R. D.</i>).	111
<i>H. Winckler.</i> Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus (<i>R.</i> <i>Dussaud</i>)	111
<i>K. Frank.</i> Babylonische Beschwörungsreliefs (<i>R. D.</i>).	114
<i>W. Schrank.</i> Babylonische Sühnrten (<i>R. D.</i>)	115
<i>A. Jaussen.</i> Coutumes des Arabes au pays de Moab (<i>R. D.</i>)	117
<i>Ch. Bruston.</i> Les colonies grecques dans l'Ancien Testament (<i>C. Piepen- bring</i>)	122

	Pages.
<i>Jacob fils d'Aaron</i> . The messianic hope of the Samaritans (<i>E. Montet</i>).	125
<i>E. Guthrie Perry</i> . Hymnen und Gebete an Sin (<i>Et. Combe</i>).	126
<i>O. Gruppe</i> . Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (<i>J. Toutain</i>).	127
<i>W. H. Roscher</i> . Enneadische Studien (<i>Ad. J.-Reinach</i>).	137
<i>Edu. Rein</i> . Aiakos in der Unterwelt (<i>Ad. J.-Reinach</i>).	140
<i>H. J. Holtzmann</i> . Das Messianische Bewusstsein Jesu (<i>C. Piepenbring</i>).	141
<i>Joh. Haller</i> . Die Quellen zur geschichte der Entstehung des Kirchenstaates (<i>Ad. J.-Reinach</i>).	144
<i>K. Vollers</i> . Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange (<i>P. Oltramare</i>).	145
<i>P. Macler</i> . Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale (<i>R. Dussaud</i>).	150
<i>H. Nissen</i> . Orientation (<i>P. Alphandéry</i>).	150
<i>W. Jones</i> . Fox Texts (<i>P. A.</i>).	150
<i>E. Lehmann</i> . Mystik im Heidentum und Christentum (<i>P. A.</i>).	150
<i>P. Carus</i> . The Dharma (<i>P. A.</i>).	151
<i>G. Pfannmüller</i> . Jesus im Urteil der Jahrhunderte (<i>P. A.</i>).	151
<i>Fr. Diekamp</i> . Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi (<i>P. A.</i>).	151
<i>W. Schmidt</i> . Der Kampf um den Sinn des Lebens (<i>P. A.</i>).	152
<i>Fr. Heinemann</i> . Bibliographie nationale suisse (<i>P. A.</i>).	152
<i>A. Trésal</i> . Les origines du schisme anglican (<i>P. A.</i>).	152
<i>A. Rébelliau</i> . La compagnie secrète du Saint-Sacrement (<i>P. A.</i>).	153
<i>E. Caird</i> . Lay Sermons and Addresses (<i>P. A.</i>).	154
<i>L. de La Vallée Poussin</i> . Bodhicaryâvatâra (<i>Sylvain Lévi</i>).	248
<i>E. Naville</i> . The XIth dynasty temple at Deir el-Bahari (<i>A. Moret</i>).	253
<i>O. Weber</i> . Forschungsreisen in Süb-Arabien bis zum Auftreten Eduard Glasers (<i>F. Macler</i>).	257
<i>G. A. Barton</i> . The Book of Ecclesiastes (<i>Ch. Mercier</i>).	259
<i>Ch. Mercier</i> . Les Prophètes d'Israël (<i>Ch. Piepenbring</i>).	260
<i>J. G. Frazer</i> . Adonis, Attis, Osiris (<i>R. Dussaud</i>).	262
<i>G. Dalman</i> . Petra und seine Felsheiligtümer (<i>R. D.</i>).	264
<i>Beer Georg</i> . Der Michnattractat « Sabbat » (<i>Mayer Lambert</i>).	267
<i>J. B. Luciani</i> . La Djauhara (<i>I. Goldziher</i>).	269
<i>C. E. G. Heinrici</i> . Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, III (<i>M. Goguel</i>).	272
<i>J. B. Steinbeck</i> . Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker (<i>M. Goguel</i>).	274
<i>A. Abt</i> . Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei (<i>Ad. J.-Reinach</i>).	275
<i>E. Vacandard</i> . L'Inquisition (<i>P. Alphandéry</i>).	277
<i>Mgr Douais</i> . L'Inquisition (<i>P. Alphandéry</i>).	277

	Pages.
<i>P. Arminjon</i> . L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte (<i>R. Dussaud</i>)	283
<i>R. Eucken</i> . Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart (<i>A. N. Bertrand</i>).	285
<i>J. Psichari</i> . Essai sur le grec de la Septante (<i>F. Macler</i>)	288
<i>A. Cabaton</i> . Bibliothèque nationale. Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis (<i>R. Dussaud</i>)	288
<i>E. Kautzsch</i> . Die Heilige Schrifte des Alten Testaments (<i>R. D.</i>)	289
<i>Ad. Harnack</i> . Sprüche und Reden Jesu (<i>M. Goguel</i>)	289
<i>S. R. Drives et W. Sanday</i> . Christianity and other Religions (<i>P. Alphandéry</i>)	289
<i>O. Pfeiderer</i> . Die Entstehung des Christentums (<i>P. A.</i>)	290
<i>O. Pfeiderer</i> . Die Entwicklung des Christentums (<i>P. A.</i>)	290
<i>T. Bliemetzrieder</i> . Das Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma (<i>P. A.</i>)	290
<i>Bréhier</i> . L'Église et l'Orient au Moyen-Age (<i>P. A.</i>)	291
<i>C. P. Winchester</i> . The Life of John Wesley (<i>P. A.</i>)	291
<i>R. Heussi</i> . Johann Lorenz Mosheim (<i>P. A.</i>)	292
<i>S. Périsse</i> . Science et religion à travers les siècles (<i>P. A.</i>)	292
<i>E. Bailly</i> . La légende de diamant (<i>P. A.</i>)	293
<i>S. Reinach</i> . Cultes, Mythes et Religions. III (<i>Goblet d'Alviella</i>)	381
<i>J. Toutain</i> . Études de mythologie et d'histoire des religions antiques (<i>Goblet d'Alviella</i>)	384
<i>A. Van Gennep</i> . Religions, mœurs et légendes (<i>Goblet d'Alviella</i>).	387
<i>P. R. T. Gurdon</i> . The Khasis (<i>F. Lacôte</i>).	388
<i>M. Longworte Dames</i> . Popular Poetry of the Baloches (<i>F. Lacôte</i>)	391
Mélanges de la Faculté Orientale. III. Université de Saint-Joseph (<i>R. Dussaud</i>)	392
<i>H. Lammens</i> . Etude sur le règne du calife omayyade Mo'awia (<i>R. Dussaud</i>)	394
<i>Et. Combe</i> . Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie (<i>R. Dussaud</i>)	398
<i>E. Sellin</i> . Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches (<i>Ad. Lods</i>)	400
<i>M. Schwab</i> . Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Europe (<i>Ad. Lods</i>)	404
<i>T. K. Cheyne</i> . Tradition and beliefs of ancient Israel (<i>Mayer Lambert</i>).	408
<i>W. Caspari</i> . Die Bedeutungen der Wortsippe בבב im hebraïschen (<i>Mayer Lambert</i>)	409
<i>P. Schoen</i> . Afrahat, seine Person und seine Verständnis des Christentums (<i>F. Macler</i>).	410
<i>A. Loisy</i> . Les Évangiles synoptiques (<i>M. Goguel</i>).	412

	Pages.
<i>H. Preuss.</i> Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter (<i>P. Alphandéry</i>)	423
<i>C. Coignet.</i> L'évolution du protestantisme français au XIX ^e siècle (<i>R. Reuss</i>)	425
<i>H. Lehr.</i> Les protestants d'autrefois sur mer et outre-mer (<i>R. Reuss</i>).	427
<i>K. Beth.</i> Die Moderne und die Prinzipien der Theologie (<i>A. N. Bertrand</i>)	430
<i>P. Thomsen.</i> Systematische Bibliographie der Palästina Literatur (<i>R. Dussaud</i>)	434
<i>L. Knapp.</i> Theologie und Geburtshilfe nach Cangiamila's Sacra Embryologia (<i>R. Genestal</i>)	434
<i>G. Man.</i> Die Religionsphilosophie Kaiser Julians (<i>P. Alphandéry</i>)	435
<i>H. d'Arbois de Jubainville.</i> Tain bó Cúalnge (<i>P. A.</i>)	435
<i>R. P. Delattre.</i> Le culte de la Sainte Vierge en Afrique (<i>P. A.</i>)	436
<i>T. Drehmann.</i> Papst Leo IX und die Simonie (<i>P. A.</i>)	436
<i>M. Heimbücher.</i> Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche (<i>P. A.</i>)	437
<i>J. C. Broussolle.</i> La Religion et les Religions (<i>P. A.</i>)	437
<i>H. Quentin.</i> Les Martyrologes historiques du moyen âge (<i>P. A.</i>)	438
Bibliographie nationale suisse, V, 10 (<i>P. A.</i>)	439

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

Nécrologie : Albert Dieterich, p. 154 ; Otto Pfeleiderer, p. 154 ; Gaston Boissier, p. 155 ; V. Fausböll, p. 440 ; Edmond Stapfer, p. 440.

Correspondance : Lettre de M. Durkheim, p. 298 ; Réponse de M. Toutain, p. 299 ; Lettre de M. Toutain, p. 299 ; Réponse de M. van Genep, p. 301.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris : p. 294.

Généralités : Hibbert Journal, p. 161 ; Annuaire du Collège de France, p. 315 ; R. Hirzel, Der Selbstmord, p. 446 ; P. Nilsson, Das Ei im Totenkult der Alten, p. 446 ; Scientia, rivista di scienza, p. 448 ; Bibliophoros, p. 448 ; Actes du Congrès d'Oxford, p. 449 ; Herzog et Hauck, Real Encyclopaedie für protestantische Theologie, p. 452.

Religions d'Extrême-Orient : Mission Pelliot, p. 187 ; Mission Ed. Chavannes, p. 302 ; Manuscrits mossos, p. 305 ; P. Carus, Chinese Thoughts, p. 448.

Religions de l'Inde : Mission Pelliot, p. 157 ; Sylvain Lévi, Açvaghosa, p. 310 ; A. Foucher, Une liste indienne des Actes du Buddha, p. 451.

Religions de la Perse et de l'Iran : Dieux iraniens en Asie Mineure, p. 157 ; Culte de Mithra à Faracha, p. 157.

- Religion de l'Égypte*: Spiegelberg, Stèle égyptienne de Minephtah, p. 311; G. Maspero, Trépanation des momies royales en Égypte, p. 441; G. Foucart, La religion et l'art dans l'Égypte ancienne, p. 444.
- Religion assyro-babylonienne*: Mission Pelliot, p. 157; Allotte de la Fuye, Documents présargoniques, p. 310.
- Judaïsme*: Ad. J.-Reinach, Lutte de Jahveh et de Moïse, p. 158; Barth, Traduction des Papyrus d'Éléphantine, p. 311; M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, p. 446.
- Autres religions sémitiques*: Dédicace et consécration de deux sanctuaires puniques, p. 155; Der karthagische Iolaos, p. 159; Pognon, Inscriptions sémitiques, p. 159; Trilingue de Zébed, p. 161; Mission archéologique en Arabie, p. 305; Sacrifices humains de consécration dans un sanctuaire syrien à Rome, p. 306; Littmann, Parallèles abyssins à des usages arabes anciens, p. 312; Dédicace bilingue au dieu minéen Wadd à Délos, p. 442; Fouilles à Adulis, p. 442.
- Religions anciennes de la mer Egée et de l'Asie-Mineure*: Monuments hittites d'Euyuk, p. 305; Écriture égéenne, p. 305.
- Religions de la Grèce et de Rome*: Un type nouveau d'Antinoüs, p. 156; Astarté de Paphos, p. 158; V. von Domaszewski, Importance politique de la religion d'Emèse, p. 160; Sacrifices humains de consécration dans un sanctuaire syrien à Rome, p. 306; Th. Reinach, Explication du mot: parthénon, p. 312; Zeus Olbios en Mysie, p. 443; S. Menardos, Aphrodite et le corps d'Adonis, p. 444; Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 41^e fasc., p. 445; Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 57^e fasc. p. 445; E. Pottier, Athena et la chouette, p. 446.
- Religions des Celtes et des Germains*: Ucuëtis et Bergusia divinités gauloises, p. 309; Rites funéraires des Vikings, p. 310; Jullian, Histoire de la Gaule, p. 313.
- Christianisme ancien*: Binet-Sanglé, La folie de Jésus, p. 314; Arnal, Le Verset III, 21 de Marc, p. 414; M. Goguel, Les chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau-Testament, p. 449.
- Christianisme du Moyen Age*: Léop. Delisle, Manuscrit de la cathédrale de Mende, p. 313; S. Reinach, Bas-reliefs énigmatiques, p. 443; P. Sabatier, Conférence sur saint François d'Assise, p. 447; G. Guérin, L'Évangélisation du Finistère au VI^e siècle, p. 451.
- Prix académiques*: Prix Lefèvre-Deumier, p. 162; Prix Angrand, p. 162.
- Erratum*: p. 452.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

.....

hi

GENERAL LIBRARY,
UNIV. OF MICH.
MAR 31 1909

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE,

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, H. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAYANNE, E. DE FAYE, G. FOUCAULT, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGHER, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, Ed. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TOME LVIII. N° 3. — NOVEMBRE-DÉCEMBRE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (N°)

—
1908

SOMMAIRE

- SALOMON REINACH. *Olelia et Epona.*
L. MASSIGNON. *Les Saints musulmans enterrés à Bagdad.*
E. REUTERSKIÖLD. *Les Religions des non-civilisés au Congrès d'Oxford.*
P. OLTRAMARE. *Les Religions de l'Inde et de l'Iran au Congrès d'Oxford.*
R. DUSSAUD. *Le sarcophage peint de Haghia Triada.*
E. COMBE. *Bulletin de la Religion assyro-babylonienne (1907).*

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° SALOMON REINACH. *Cultes, Mythes et Religions (GOSLET d'ALVIELLA).*
- 2° J. TOUTAIN. *Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques (G. d'A.).*
- 3° VAN GENNEP. *Religions, mœurs et légendes (G. d'A.).*
- 4° P. R. T. GUNSON. *The Khasis (P. LACÔTE).*
- 5° M. LONGWORTTE DAMES. *Popular Poetry of the Baloches (P. L.).*
- 6° *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, III, 1 (R. DUSSAUD).*
- 7° H. LAMMENS. *Etude sur le règne du calife omayyade Mo'awia (R. D.).*
- 8° ET. COMBE. *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie (R. D.).*
- 9° E. SELLEN. *Das Rätsel des deuterosejanischen Buches (A. LOOS).*
- 10° M. SCHWAB. *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Europe (A. L.).*
- 11° T. K. CHRYNS. *Tradition and beliefs of ancient Israel (MAYER LAMBERT).*
- 12° W. CASPARI. *Die Bedeutungen der Wortsippe קרב im hebräischen (M. L.).*
- 13° P. SCHÖN. *Afrhat, seine Person und seine Verständnis des Christentums (F. MACLER).*
- 14° A. LOISY. *Les Evangiles synoptiques (M. GODURT).*
- 15° H. PRESS. *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter und bei Luther (P. ALPHANDÉRY).*
- 16° C. COIGNET. *L'évolution du protestantisme français au XIX^e siècle (R. REUSS).*
- 17° H. LEHR. *Les protestants d'autrefois sur mer et outre-mer (R. R.).*
- 18° K. BETH. *Die Moderne und die Prinzipien der Theologie (A. N. BENTRAND).*

II. — *Notices bibliographiques.*

- P. THOMSEN. *Systematische Bibliographie der Palästina Literatur.* — L. KNAPP. *Theologie und Geburtshilfe nach Cangiamila's Sacra Embryologia.* — G. MAN. *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians.* — H. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE. *Tain bó Cúalnge.* — R. P. DELATTRE. *Le culte de la Sainte Vierge en Afrique.* — J. DREHMANN. *Papst Leo IX und die Simonie.* — M. HEIMBUCHER. *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche.* — J. C. BROUSSOLLE. *La Religion et les Religions.* — H. QUENTIN. *Les Martyrologes historiques du moyen âge.* — *Bibliographie nationale suisse, V, 10.*

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	35 fr. »
— — — — —	Départements	27 fr. 50
— — — — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris (VI^e).

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VI^e

Octobre

Récentes Publications ~ 1908 ~

ART ET ARCHÉOLOGIE

Léon Dorez.

Les manuscrits à peintures de la Bibliothèque de Lord Leicester, à Holkham Hall (Norfolk). Choix de miniatures et de reliures (xi^e-xv^e siècles). In-folio, cartonné, avec 60 planches..... 125 fr.

Salomon Reinach, de l'Institut.
Répertoire de la statuaire grecque et romaine. Nouvelle édition. 4 tomes in-18..... 20 fr.

V. Chapot.

La colonne torse et le décor en hélice dans l'art antique. In-8, 210 figures..... 7 fr. 50

Si-ling.

Etude sur les tombeaux de l'Ouest de la dynastie des Ts'ing, par le Commandant E. Fonsagrives. In-4, illustré de gravures et planches en noir, en chromotypographie et en chromolithographie... 30 fr.
Publication de luxe du Musée Guimet. Annales xxxi, 1.

L. Fournereau.

Le Siam ancien. Archéologie, épigraphie. Deuxième partie. In-4, nombreuses planches..... 30 fr.
Annales du Musée Guimet. xxxi, 2.

Clément Huart.

Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient Musulman. In-8, illustré et accompagné de 10 planches..... 15 fr.

Gustave Clause.

Les Sforza et les arts en Milanais (1450-1530). Un beau volume in-8, richement illustré de figures et de 34 planches..... 15 fr.

Maurice Besnier.

Les catacombes de Rome. In-18, avec 20 planches hors texte.... 4 fr.

Musée Alaoui.

Catalogue. Supplément. A. *Mosaïques*, par P. Gauckler. B. *Architecture*. C. *Sculpture*, par L. Poinsot. In-8, illustré de 50 planches..... 42 fr.

Général L. de Beylié.

Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et Mésopotamie. In-8, illustré.... 7 fr. 50

Musée Guimet.

Exposition temporaire d'objets du Tibet, de la Chine, du Japon et d'Antinoé. In-18, illustré..... 3 fr. 50

Collection de Clercq.

Catalogue : Tome V. *Les antiquités chypriotes*, par A. de Ridder. In-4, 36 planches..... 40 fr.

Musée d'Ennery.

Petit guide illustré, par E. Deshayes. In-18, illustré..... 0 fr. 50

NUMISMATIQUE

E. Babelon, de l'Institut.

Traité des monnaies grecques et romaines. I. Théorie et doctrine, tome I. In-8..... 30 fr.
II. Description historique, tome I. In-8..... 40 fr.
III. Planches, tome I (1-85). In-8..... 30 fr.

E. Babelon et Th. Reinach.

Recueil général des monnaies d'Asie Mineure, commencé par Waddington. Fasc. 1 et 2. In-4, planches. Chaque..... 40 fr.

J. Maurice.

Numismatique Constantinienne. Tome I. In-8, 23 planches... 25 fr.

PUBLICATIONS ORIENTALES

ARABE

El-Bokhari.

Les traditions islamiques, traduites de l'arabe, avec notes et index, par O. Houdas. Tomes I, II, III, grand in-8°. Chacun..... 16 fr.

Clément Huart.

Le livre de la création et de l'histoire. Texte arabe et introduction. 4 vol. In-8..... 80 fr.

Makrizi.

Histoire d'Égypte, traduite de l'arabe et accompagnée de notes historiques et géographiques, par E. Blochet. In-8..... 25 fr.

Barbier de Meynard, de l'Institut. *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*. In-8..... 10 fr.

Ahmad al-Wanscharisi.

La pierre de touche des fétwas. Choix de consultations juridiques des Faqih du Maghreb, traduites ou analysées par Emile Amar. Tome I. In-8..... 12 fr.

Antara.

La Moallaka, suivie de la onzième séance de Hariri. Textes arabes publiés avec les voyelles, un commentaire arabe et une traduction littérale, par A. Raux. In-8. 3 fr.

E. Destaing.

Etude sur le dialecte berbère des Beni-Snous. Tome I. In-8..... 12 fr.

Abd-oul Béha.

Les leçons de Saint Jean d'Acre, recueillies par Laure Clifford Barney. Traduit du persan par Hipp. Dreyfus. In-8 écu..... 4 fr.

Michel le Syrien.

Chronique du XII^e siècle, texte syriaque et traduction française, par J.-B. Chabot. 3 volumes. In-4..... 100 fr.

Congrès international des Orientalistes.

14^e session. Alger 1905. Actes du Congrès. 4 volumes in-8.. 30 fr.

EGYPTE

William N. Groff.

Œuvres égyptologiques, œuvres françaises. In-8, planches.... 25 fr.

Emm. de Rougé.

Œuvres diverses. Tomes I et II. 2 vol. In-8, planches. Chacun... 20 fr.

Schenoudi.

Œuvres. Texte copte et traduction française par E. Amelineau. Fasc. I et II. In-4, planches. Chacun. 25 fr.

Eug. Revillout.

L'ancienne Égypte, d'après les papyrus et les monuments.

I. Mémoires divers. In-8, planches..... 7 fr. 50

II. La femme dans l'antiquité. Première partie. (Sous presse).

III. La femme dans l'antiquité. Deuxième partie. In-8. 7 fr. 50

IV. Le papyrus moral de Leyde. In-8..... 7 fr. 50

— Fascicule II. In-8.... 3 fr. 50

ASSYRIE ET CHALDÉE

V. Scheil.

Textes élamites-sémitiques recueillis à Suse. 4^e Série. In-4, 13 planches..... 40 fr.

Tome X des *Mémoires de la Délégation en Perse*, publiés par J. de Morgan.

Colonel Allotte de la Fuye.

Documents présargoniques. Fasc. I. 25 planches. In folio. Prix de souscription au volume qui comprendra 120 planches..... 45 fr.

Paul Toscanne.

Les idéogrammes cunéiformes. Signes archaïques. In-4... 15 fr.

SANSCRIT

Sûtrâlamkâra.

Texte sanscrit d'Acvaghosa, traduit en français sur la version chinoise de Kumârajiva, par Ed. Huber. In-8..... 15 fr.

A. Cabaton.

Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis de la Bibliothèque nationale.

I. Manuscrits sanscrits. In 8. 6 fr.

II. Manuscrits pâlis. In-8.... 6 fr.

HISTOIRE

Les Diplômes originaux des Mérovingiens.

Fac-similés phototypiques, avec notices et transcriptions. Publiés par Ph. Lauer et Ch. Samaran. Préface par M. Prou. In-folio, 48 planches, en un carton.. 75 fr.

A. D. Xenopol.

La théorie de l'histoire, 2^e édition refondue des « Principes fondamentaux de l'histoire ». Gr. in-8..... 7 fr. 50

Sylvain Lévi.

Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou. Volume III. In-8, 22 planches..... 10 fr.
— Les 3 volumes..... 30 fr.
Bibliothèque d'études du Musée Guimet, tomes XVII à XIX.

Comte H. de Castries.

Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845. Recueil de lettres, documents et mémoires conservés dans les Archives européennes. Grand in-8°. I. Archives de France. Tome I. 25 fr.
II. Archives des Pays-Bas. Tomes I et II. Chacun..... 25 fr.

A. Bouché-Leclercq, de l'Institut.

Histoire des Lagides. 4 vol. in-8. 36 fr.
Histoire grecque de Curtius, Droysen et Hertzberg, traduite en français. 12 volumes in-8, dont un atlas..... 100 fr.

Dr. E. T. Hamy, de l'Institut.

Le livre de la description des pays de Gilles le Bouvier, dit Berry, premier roi d'armes de Charles VII, publié avec introduction et notes, etc. In-8, 9 planches..... 20 fr.

— Le même, sur papier de Hollande..... 30 fr.

J. de Nettancourt-Vaubécourt.

Sur les grandes routes de l'Asie-Mineure. Les parcours ferrés de la Péninsule. Lignes des chemins de fer : Ottoman d'Anatolie et de Bagdad. Lignes d'Aidin et de Casaba. In-4 oblong, 40 planches et cartes..... 12 fr.

Bibliothèque d'histoire de Paris

publiée sous les auspices du service de la Bibliothèque et des travaux historiques de la ville.

Le tome premier paraîtra incessamment.
Un prospectus spécial l'annoncera.

HISTOIRE DES RELIGIONS

E. Amelineau.

Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne. Essai sur la mythologie de l'Égypte. In-8..... 12 fr.

O. Houdas.

L'Islamisme. Nouvelle édition. In-18..... 3 fr. 50

Salomon Reinach, de l'Institut.
Cultes, mythes et religions. 3 volumes in-8. Chacun..... 7 fr. 50

Jean Réville.

Les origines de l'Eucharistie. Messe. (Sainte Cène). In-8..... 3 fr. 50

P. Beuzart.

Essai sur la théologie d'Irénée. Etude d'histoire des dogmes. In-8. 4 fr.

Sepher ha-Zohar

Le livre de la splendeur. Doctrine esotérique des Israélites. Traduit avec notes, par Jean de Pauly. Tome II. In-8..... 20 fr.

R. de la Grasserie.

Des phénomènes religieux dits Mystères observés au point de vue psychologique et subjectif. In-12..... 3 fr.

F. Pérot.

Folk-lore du Bourbonnais. In-18. 5 fr.

Musée Guimet

Conférences au Musée en 1908. 2 vol. in-18, illustrés. Chacun.. 3 fr. 50

Ed. Naville.

La religion des anciens Égyptiens. Six conférences au Collège de France. In-18..... 3 fr. 50

F. Cumont.

Les religions orientales dans le paganisme romain. Six conférences au Collège de France. In-18.. 3 fr. 50
Ces deux volumes forment les tomes xxiii, xxiv de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet.

LITTÉRATURES ANCIENNES

Platonis Codex Parisinus A.

Œuvres philosophiques de Platon. Fac-similé en phototypie de la grandeur exacte de l'original du manuscrit grec 1807 de la Bibliothèque nationale. Publié par H. Omont, de l'Institut. 2 volumes grand in-folio, contenant environ 700 planches, cartonnés. 400 fr.

Dans la même série a déjà paru :

Demosthenis Codex Σ

Fac-similé du manuscrit grec de la Bibliothèque Nationale, publié par Henri Omont, de l'Institut. 1,100 planches en 2 forts volumes in-folio, cartonnés. 500 fr.

Papyrus grecs

Publiés sous la direction de Pierre Jouguet. Avec la collaboration de P. Collart, J. Lesquier, M. Xoual. Tome I, fasc. 2. Papyrus ptolémaïques. Souscription au tome I (4 fascicules)..... 25 fr.

Inscriptiones graecae

ad res romanas pertinentes, auctoritate et impensis Academiae Inscriptionum collectae et editae. Tome 1, fasc. 5. Aegyptus.

In-8..... 3 fr. 50

L'année épigraphique.

Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine, par R. Cagnat et M. Besnier. Vol. XX (1907). In-8, 2 planches..... 3 fr. 50

— La collection complète,

I-XX..... 73 fr. 50

Les épigrammes de Callimaque.

Etude critique et littéraire, accompagnée d'une traduction par Am. Hauvette, professeur à la Faculté des Lettres. In-8..... 3 fr. 50

Revue du monde musulman. Seconde année, 1908. Mensuelle. In-8, illustré. 2,000 pages annuellement. Abonnement..... 25 fr.

Annales révolutionnaires. Première année, 1908. Trimestrielle. In-8. Abonnement..... 20 fr.

Notes et Documents publiés par la Direction des Antiquités et Arts du gouvernement tunisien. Fasc. 2. Les inscriptions d'Uchi Majus, par A. Merlin et L. Poinssot. Gr. in-8..... 5 fr.

Recueil d'archéologie orientale, par Ch. Clermont-Ganneau, de l'Institut. Tome VIII. In-8..... 25 fr.

— La collection complète. Tomes I à VIII..... 175 fr.

Catalogue général de la Librairie Ernest Leroux.

In-8° de 264 pages. Expédié *franco* contre envoi de..... 0 fr. 50

Paul Monceaux.

Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Tomes I à III. 3 volumes in-8..... 25 fr.

René Pichon.

Etudes sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules Tome I. In-8..... 7 fr. 50

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS

ET BELLES-LETTRES

Monuments Piot.

Tome XIV. *Les peintures de Délos.* In-4, nombreuses planches en héliogravure et en chromolithographie..... 50 fr.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

H. Omont, de l'Institut.

Anciens Inventaires et Catalogues de la Bibliothèque Nationale. I. La Librairie Royale à Blois, Fontainebleau et Paris, au xvi^e siècle. In-8..... 12 fr.

Ch. de la Roncière.

Catalogue des manuscrits de la collection des Cinq Cents de Colbert. In-8..... 10 fr.

F. A. Macler.

Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale. In-8, 5 planches..... 12 fr.

A. Vidier.

Annuaire des Bibliothèques et des Archives, publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique. In-18..... 5 fr.

La Bibliothèque Nationale. Renseignements pratiques et catalogues usuels. In-18..... 0 fr. 50

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

Annales du Musée Guimet

Bibliothèque d'Études. Tome XXV

LES ORIGINES DE L'ÉGYPTE PHARAONIQUE

PREMIÈRE PARTIE

LA II^e ET LA III^e DYNASTIES

Par **Raymond WEILL**

Un fort volume in-8, nombreuses figures et planches. 20 fr.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Tome X

RÉPERTOIRE D'ÉPIGRAPHIE JAÏNA

précédé d'une esquisse de l'histoire du jaïnisme d'après les inscriptions

Par **A. GUÉRINOT**

Un volume in-8. 16 fr.

BIBLIOTHÈQUE EGYPTOLOGIQUE

Publiée sous la direction de **G. Maspero**, membre de l'Institut.

Tome XXII

ŒUVRES DIVERSES D'EMMANUEL DE ROUGÉ

Tome II. — Un fort volume in-8, avec planches. 20 fr.

ÉTUDES DE LINGUISTIQUE ET DE PSYCHOLOGIE LINGUISTIQUE

ESSAI D'UNE SÉMANTIQUE INTÉGRALE

Par **Raoul de la GRASSERIE**

Deux volumes in-18. 10 fr.

LES SFORZA ET LES ARTS EN MILANAIS

1450-1530

Par **Gustave CLAUSSE**

Un beau volume in-8, richement illustré et accompagné de 34 planches. 13 fr.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Les Monuments du Christianisme au moyen âge — I, II. Basiliques et Mosaiques chrétiennes. Italie, Sicile. 2 vol. grand in-8, nombreux dessins et 9 héliogravures. 30 fr.

III. **Les Marbriers romains et le mobilier presbytéral.** In-8, ill. de 73 dessins. 15 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des Beaux-Arts.

Les Origines bénédictines. Subiaco, Mont Cassin, Monte Oliveto. In-8, 20 planches. 12 fr.

Les San Gallo, architectes, peintres, sculpteurs, médailleurs, xv^e et xvi^e siècles. 3 volumes grand in-8, avec de nombreux dessins et planches. Chaque volume 15 fr.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

REVUE DU MONDE MUSULMAN

Troisième année

12 numéros : Paris, 25 fr. Départements et colonies, 28 fr. Étranger, 30 fr.

Un numéro, 3 fr. ; par poste, 3 fr. 50

Les années I, II 50 fr.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Publiée par M. J. HALÉVY

Trimestrielle. — Format in-8 raisin. — Paris, 20 fr. — Union postale, 22 fr.

Collection complète, Tomes I à XVI..... 350 fr.

Tome XVII (en cours).

REVUE D'ASSYRIOLOGIE

ET D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

Publiée sous la direction de MM. L. HEUZÉY et J. OPPERT, de l'Institut,
et E. LEONAIN, conservateur au Musée du Louvre.

Trimestrielle. — Format in-4. — Illustrations et planches

Collection complète, Tomes I à VI..... 150 fr.

NOUVELLE SÉRIE

publiée sous la direction de M. E. LEONAIN, conservateur au Musée du Louvre.

Tome VII (en cours).

Paris, 30 fr. — Départements, 31 fr. — Étranger, 32 fr.

REVUE ÉGYPTOLOGIQUE

Fondée sous la direction de BRUGSCH PACHA, F. CHADAS, Eug. REVILLEY.

Trimestrielle. — Format in-4. — Illustrations et planches

Collection complète, Tomes I à XII..... 300 fr.

Tome XIII (en cours).

Paris, 30 fr. — Département, 31 fr. — Étranger, 32 fr.

REVUE DE L'ORIENT LATIN

Publiée sous la direction de MM. DE VOGUE, Ch. SCHEFER, SCHLUMBERGER, DE
ROZIKNE, P. MEYER, DE MAR-LATOUR, G. PARIS, membre de l'Institut, J. DELAVILLE
LE ROULX. — Secrétaire de la rédaction : M. Charles KOHLER.

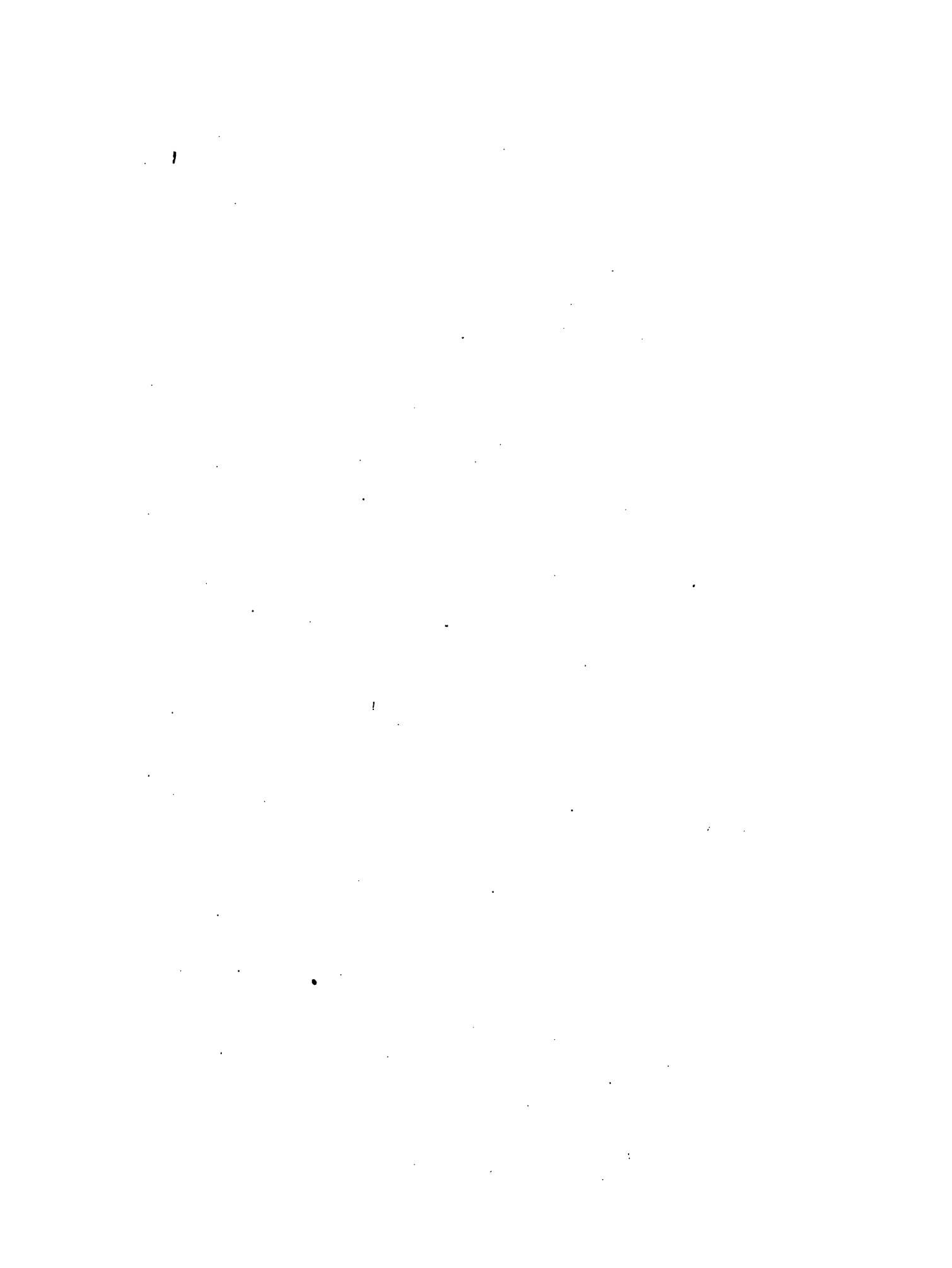
Trimestrielle. — Format in-8 raisin.

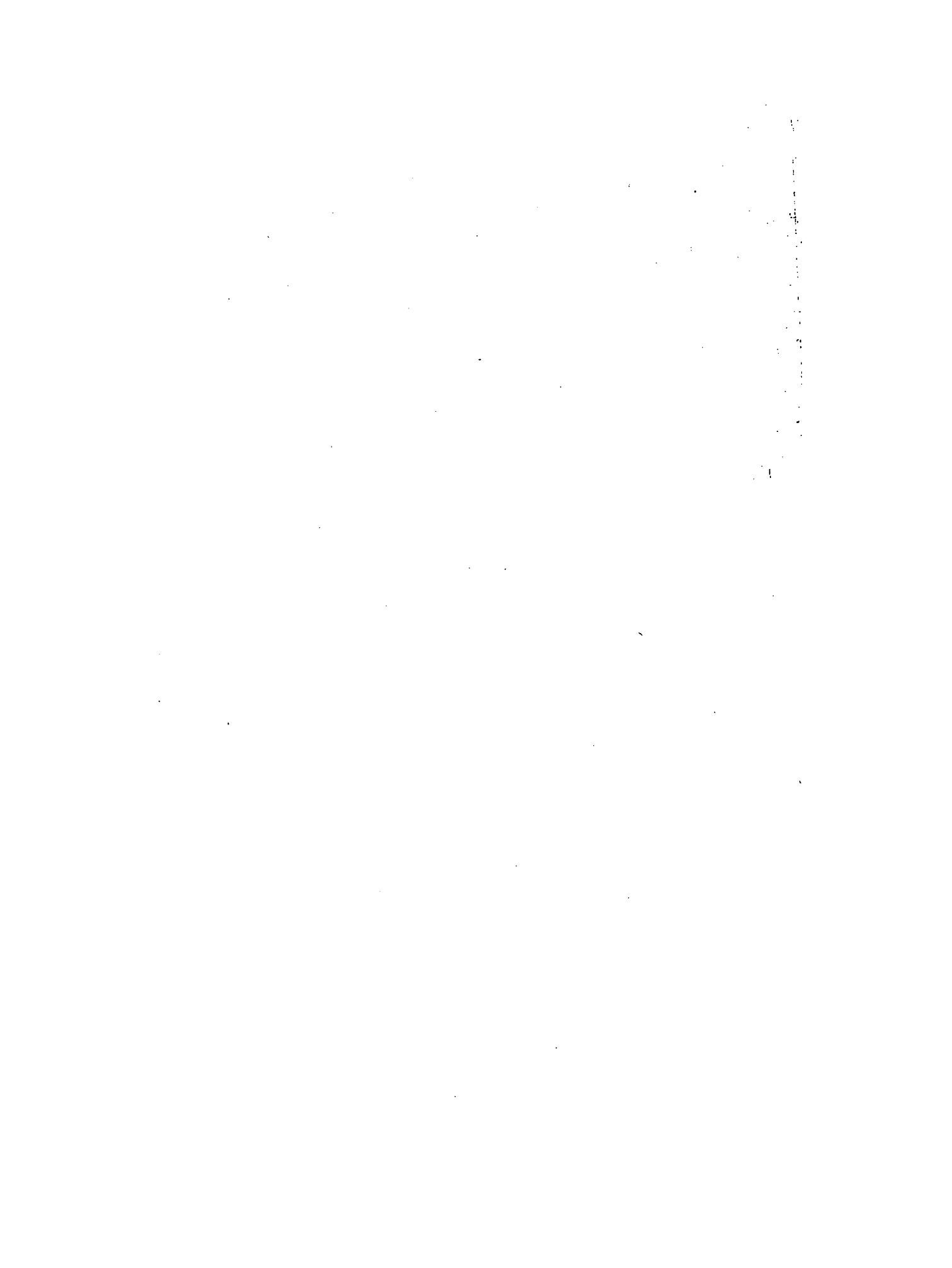
Collection complète, Tomes I à XI..... 250 fr.

Tome XII (en cours).

Paris, 25 fr. — Départements, 26 fr. — Étranger, 27 fr.

ANGERS. — IMPRIMERIE BORDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER







UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 03864 4467

